# OPUS DEI

## *Arqueología del oficio*

*Giorgio Agamben*

PRE-TEXTOS

# OPUS DEI

*Arqueología del oficio*

(Homo sacer II, 5)

*Giorgio Agamben*

*Traducción de*
Mercedes Ruvitoso

PRE-TEXTOS

Impreso en papel FSC® proveniente de bosques bien gestionados y otras fuentes controladas



*Primera edición: octubre de 2013*

Título de la edición original en lengua italiana:
*Opus Dei.*
*Archeologia dell'ufficio*
*(Homo sacer II, 5)*

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)


PRE-TEXTOS, 2013
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com



IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-15576-36-5
DEPÓSITO LEGAL: V-2254-2013

ADVANTIA, S.A. TEL. 91 471 71 00

# NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

La presente traducción del italiano incluye entre corchetes en el cuerpo del texto la traducción castellana de los términos, frases y títulos que en la versión italiana aparecen en otros idiomas, sólo cuando el contexto no permite deducir su sentido. En el caso de los pasajes de textos no italianos citados por el autor en su lengua original, se ha traducido directamente de esta última. En cambio, aquellos pasajes de los que el autor da su propia versión en italiano han sido traducidos a partir de ésta, teniendo la versión original a la vista. En ciertos pasajes latinos, en los que el autor se detiene en un problema semántico o de interpretación de un término, se ofrece una posible traducción al castellano entre corchetes, pero se indica el término latino entre paréntesis.

Respecto a los nombres propios, se han adaptado al uso en lengua española los nombres de los autores clásicos, generalmente antiguos y medievales, que en las ediciones citadas por el autor están en otras lenguas. El mismo criterio se ha utilizado en la "Bibliografía" final. En ella, las traducciones castellanas de los libros citados por el autor sólo se señalan de manera orientativa.

# PREFACIO

*Opus Dei* es el término técnico que en la tradición de la Iglesia católica de lengua latina, ya a partir del siglo VI, designa la liturgia, es decir, "el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo... en el que la totalidad del culto público se ejerce desde el cuerpo místico de Jesucristo, tanto por la Cabeza como por sus miembros" (*Constitución sobre la sagrada liturgia*, 4 de diciembre de 1963).

El vocablo "liturgia" (del griego *leitourgía*, "servicio público"), sin embargo, es relativamente moderno: antes de que su uso se extendiese progresivamente hacia finales del siglo XIX, encontramos en su lugar el término latino *officium*, cuya esfera semántica no es simple definir y, al menos en apariencia, al que nada parecía destinar a su nueva fortuna teológica.

En *El Reino y la Gloria* habíamos indagado en el misterio litúrgico sobre todo en la cara que se dirige hacia Dios, es decir, en su aspecto objetivo y glorioso; en este volumen, en cambio, la investigación arqueológica se orienta hacia el aspecto que concierne sobre todo a los sacerdotes, los sujetos a los que les compete, por decirlo así, el "ministerio del misterio". Y así como, en *El Reino y la Gloria*, habíamos

tratado de aclarar el "misterio de la economía" que los teólogos habían construido invirtiendo una expresión paulina en sí misma evidente, aquí se trata de rescatar el misterio litúrgico de la oscuridad y vaguedad de la literatura moderna sobre el tema, restituyéndole el rigor y esplendor de los grandes tratados medievales de Amalario de Metz o Guillermo Durando. La liturgia, en verdad, es tan poco misteriosa que puede decirse que coincide incluso con la tentativa quizá más radical de pensar una praxis absoluta e integralmente efectual. En este sentido, el misterio de la liturgia es el misterio de la efectualidad y, a menos que se comprenda este arcano, no es posible entender la enorme influencia que esta praxis, sólo en apariencia separada, ejerció sobre el modo como la modernidad pensó tanto su ontología como su ética, su política como su economía.

Igual que suele suceder en toda investigación arqueológica, también ésta, de hecho, nos llevó mucho más allá del ámbito del que habíamos partido. Como muestra la difusión del término "oficio" en los más diversos sectores de la vida social, el paradigma que el *opus Dei* ofreció a la acción humana se reveló como un polo de atracción duradero y constante para la cultura secular de Occidente. Más eficaz que la ley, porque no puede transgredirse sino sólo falsificarse, más real que el ser porque sólo consiste en la operación a través de la cual se realiza, más efectivo que cualquier acción humana porque obra *ex opere operato* [en virtud de la obra realizada], independientemente de la cualidad del sujeto que lo celebra, el oficio ejerció sobre la cultura moderna una influencia tan profunda –es decir, subterránea–

que ni siquiera nos damos cuenta de que no sólo la conceptualidad de la ética kantiana y la de la teoría pura del derecho de Kelsen (por nombrar sólo dos momentos, por cierto, decisivos de su historia) dependen por completo del oficio, sino que incluso el militante político y el funcionario de un ministerio se inspiran en el mismo paradigma.

En este sentido, el concepto de oficio significó una transformación decisiva de las categorías de la ontología y de la praxis, cuya importancia aún debemos medir. En el oficio, ser y praxis, lo que el hombre hace y lo que el hombre es, entran en una zona de indistinción, en la que el ser se resuelve en sus efectos prácticos y, con una perfecta circularidad, es lo que debe (ser) y debe (ser) lo que es. En este sentido, la operatividad y la efectualidad definen el paradigma ontológico que, en el curso de un proceso secular, sustituyó al de la filosofía clásica: en última instancia –esta investigación quisiera proponer que se reflexionara sobre esta tesis–, tanto del ser como del obrar hoy no tenemos otra representación diferente a la de la efectualidad. Sólo es real lo que es efectivo y, como tal, gobernable y eficaz: a tal punto, bajo las modestas vestiduras del funcionario o bajo las gloriosas del sacerdote, el oficio cambió de principio a fin tanto las reglas de la filosofía primera como las de la ética.

Es posible que hoy este paradigma esté atravesando una crisis decisiva, cuyos resultados no sea posible prever. A pesar de la renovada atención por la liturgia en el siglo XX, de la que dan un testimonio elocuente, por un lado, el llamado "movimiento litúrgico" en la Iglesia católica y por el otro,

las imponentes liturgias políticas de los regímenes totalitarios, varios signos permiten pensar que el paradigma que el oficio ofreció a la acción humana está perdiendo su atractivo poder, precisamente, en el punto en que alcanzaba su máxima expansión. Tanto más necesario era intentar establecer sus características y definir sus estrategias.

# *OPUS DEI*

"Obrar se dice de dos modos:
1) el obrar verdadero y primero, es decir,
producir las cosas del no-ser al ser;
2) el producir un efecto en aquello
en lo que se produce un efecto."

AL KINDI

"La obra de arte es la puesta-en-obra de la verdad del ser."

MARTIN HEIDEGGER

# 1. Liturgia y política

1. La etimología y el significado del término griego *leitourgía* (del que deriva nuestro vocablo "liturgia") son evidentes. *Leitourgía* (de *laós*, pueblo, y *érgon*, obra) significa "obra pública" y, en la Grecia clásica, designa la obligación de dar una serie de prestaciones de interés común que la ciudad impone a los ciudadanos que tienen cierto rédito, desde la organización de los gimnasios y los juegos gimnásticos (*gymnasiarchía*) a la preparación de un coro para las fiestas citadinas (*choregía*, por ejemplo los coros trágicos para las Dionisias), desde comprar cereales y aceite (*sitegía*) a armar y comandar un trirremo (*trierarchía*) en caso de guerra, desde dirigir la representación de la ciudad en los juegos olímpicos o délficos (*architheoría*) al anticipo que los quince ciudadanos más ricos debían pagar a la ciudad sobre las tasas de todos los ciudadanos imponibles (*proeisforá*). Se trataba de prestaciones de carácter tanto personal como real ("cada uno", escribe Demóstenes, "liturgiza tanto con el propio cuerpo como con las propias sustancias", *toîs sómasi kaì taîs ousíais leitourgêsai*: *IV Phil* 28), que, aunque no se contaban entre las magistraturas (*archaí*), formaban parte del "cuidado de las cosas comunes" (*tòn koinòn epi-*

*méleian*: Isócrates, 7, 25). Aunque la prestación de las liturgias podía resultar extremadamente gravosa (el verbo *kataleitourgéo* significaba "arruinarse en las liturgias") y había ciudadanos (llamados por ello *diadrasipólitai*, "ciudadanos evasores") que trataban de evitarlas por todos los medios, el cumplimiento de las liturgias se veía como un modo de procurarse honor y reputación, al punto de que muchos (el caso ejemplar, referido por Lisias, es el de un ciudadano que había gastado para las liturgias más de 20.000 dracmas en nueve años) no dudaban en no renunciar a su derecho de no realizar la liturgia por dos años seguidos. Así, en la *Política* (1309a 18-21), Aristóteles advierte contra la costumbre, típica de las democracias, de "realizar costosas e inútiles liturgias, como las coregías, las carreras de antorchas y otras de este género".

Dado que los gastos para el culto también competen a la comunidad (*tà pròs toùs theoùs dapanémata koinà páses tês póleós estin*), Aristóteles puede escribir que una parte de las tierras comunes debe ser asignada a las liturgias para los dioses (*pròs toùs theoùs leitourgías:* ibíd., 1330a 13). Los léxicos registran numerosos testimonios, tanto epigráficos como literarios, de este uso cultual del término, que veremos retomado, con una continuidad singular, tanto por el judaísmo como por los autores cristianos. Además, como suele suceder en estos casos, el significado técnico-político del término en el que siempre aparece en primer plano la referencia a lo "público", se extiende, a veces graciosamente, a prestaciones que no tienen nada de político. Algunas páginas más adelante del pasaje citado, a propósito de la edad

más propicia para la reproducción sexual, Aristóteles puede así hablar de un "servicio público para la procreación de los hijos" (*leitourgeîn... pròs tecnopoían:* ibíd., 1335b 29); y en el mismo sentido, con mayor ironía, un epigrama evocará "las liturgias" de una prostituta (*Anth. Pal.*, 5, 49, 1). No es exacto afirmar que en estos casos "el significado del elemento público (*leitós*) se pierde completamente" (Strathmann, p. 595); al contrario, la expresión adquiere siempre su sentido antifrástico sólo en relación con el significado político originario. Cuando el propio Aristóteles presenta como una "liturgia" la lactancia de los cachorros por parte de la madre (*De anim. incessu*, 711b 30) o cuando en un papiro leemos la expresión "obligar a liturgias privadas" (*P. Oxy.*, III, 475, 18), en ambos casos el oído debe percibir la torsión implícita en el desplazamiento metafórico del término desde la esfera pública y social a la esfera privada y natural.

ℵ El sistema de las liturgias (*munera* en latín) alcanza su máxima difusión en la Roma imperial a partir del siglo III d. C. Desde el momento en que el cristianismo se vuelve, por decirlo así, la religión de Estado, adquiere particular interés el problema de la dispensa de los clérigos a la obligación de las prestaciones públicas. Ya Constantino había establecido que "aquellos que se ocupan del ministerio del culto divino [*divini cultui ministeria impendunt*], es decir, aquellos que son llamados clérigos, deben ser eximidos de todo servicio público [*ad omnibus omnino muneribus excusentur*]" (Drecoll, p. 56). Si bien, como prueba un decreto sucesivo de Constantino que prohíbe a los *decuriores* formar parte del clero, esta dispensa podía implicar el riesgo de que

ciertas personas pudientes se hiciesen clérigos para evitar pesadas *munera*, el privilegio se mantuvo, aunque con ciertas limitaciones. Esto demuestra que el sacerdocio se veía de algún modo como un servicio público; y ésta puede ser una de las razones que llevarán, en el ámbito del cristianismo de lengua griega, a la especialización en un sentido cultual del término *leitourgía*.

2. La historia de un término coincide muchas veces con la historia de sus traducciones o de su empleo en las traducciones. Un momento importante en la historia del término *leitourgía* es entonces aquel en que los rabinos alejandrinos que realizan la traducción de la Biblia al griego eligen el verbo *leitourgéo* (con frecuencia unido a *leitourgía*) para traducir el hebreo *seret* cada vez que este término, que significa genéricamente "servir", se usa en un sentido cultual. A partir de su primera aparición en referencia a las funciones sacerdotales de Arón, donde *leitourgéo* se usa absolutamente (*en tô leitourgeîn*: Ex 28, 35), el término muchas veces se utiliza en combinación técnica con *leitourgía* para indicar el culto en la "tienda del señor" (*leitourgeîn tèn leitourgían... en tê skenê*: Núm 8, 22, referido a los levitas; *leitourgeîn tàs leitourgías tês skenês kyríou:* ibíd., 16, 9).

Los estudiosos se han preguntado las razones de esta elección en relación con los otros términos griegos disponibles, como *latreúo* o *douléo*, que en la Biblia de los Setenta muchas veces se reservan para acciones menos técnicas. Que los traductores tuviesen muy presente el significado "político" del término griego es más que probable si se recuerda que las instrucciones del Señor para la organización del culto en Ex 25-30 (en el que por primera vez aparece el término

*leitourgeîn*) no son más que una explicitación del pacto que pocas páginas antes constituye a Israel como pueblo elegido, como "reino de sacerdotes" (*mamleket kohanim*) y "nación sagrada" (*goj qados*). Es significativo que los Setenta recurran aquí al término *laós* (*ésesthé moi laòs perioúsios apò pánton tôn ethnôn*, "seréis para mí el pueblo excelente entre todas las gentes": Ex 19, 5) para reforzar finalmente su significado "político", traduciendo el "reino de sacerdotes" del texto como "sacerdocio real" (*basíleion hieráteuma*, imagen que significativamente se retoma en la primera carta de Pedro, 2, 9 –"vosotros sois una estirpe elegida y un *basíleion hieráteuma*"– y en Ap 1, 6) y *goj qados* como *éthnos hágion* [nación sagrada].

La elección de Israel como "pueblo de Dios" constituye inmediatamente su función litúrgica (el sacerdocio es inmediatamente regio, es decir, político) y así lo santifica en tanto nación (el término común para Israel no es *goj*, sino *am qados*, *laòs hágios*: Deut 7, 6 [pueblo santo]).

א En el judaísmo alejandrino es normal el significado técnico de *leitourgía* y *leitourgéo* para indicar el culto sacerdotal. Así, en la *Carta de Aristeas* (siglo II a. C.), *tôn dè hieréon he leitourgía* se refiere a las funciones cultuales del sacerdote, minuciosamente detalladas, desde la elección de las víctimas hasta el cuidado del aceite y los aromas (Aristeas, 92, p. 87); poco después *Eleazar en tê leitourgíai* designa al sumo sacerdote en el acto de oficiar, del que se describen con cuidado las vestimentas y los ornamentos sagrados. Lo mismo puede decirse de Flavio Josefo y Filón (éste también usa el término, aunque en un sentido diverso, por ejemplo respecto al intelecto que "cuando sirve a Dios –*leitourgeî theoî*– de modo puro, no es humano, sino divino": *Rer. div. her.*, 84).

3. Tanto más significativa es (con la llamativa excepción de la Carta a los Hebreos) la escasa relevancia del grupo lexical en el Nuevo Testamento. Fuera del *corpus* paulino (donde también se lee el término *leitourgós* cinco veces), *leitourgeîn* y *leitourgía* figuran sólo dos veces, la primera, de hecho genérica, en referencia a las funciones sacerdotales de Zacarías en el Templo (Lc 1, 23) y la segunda en referencia a los cinco "profetas y doctores" de la *ecclesía* de Antioquía (Hc 13, 2). El pasaje de los Hechos (*leitourgoúnton dè autôn tô kyrío*) no significa, como se ha querido sugerir con evidente anacronismo, "mientras celebraban el servicio divino en honor al Señor". Como la Vulgata había entendido traduciendo simplemente *ministratibus autem illis Domino*, aquí *leitourgeîn* significa "mientras llevaban a cabo sus funciones en la comunidad para el Señor" (que eran, como el texto había precisado poco antes, las de ser profetas y doctores *–prophêtai kaì didáskaloi*: Hc 13, 1– y no sacerdotes, tampoco se entiende de qué otra *leitourgía* podía tratarse en ese momento; en cuanto a la oración, Lucas se refiere frecuentemente a ella con el término *orare*).

En las cartas paulinas el término tiene muchas veces también el significado profano de "servicio a la comunidad", como en los pasajes en los que la colecta hecha para la comunidad se presenta como un *leitoúrgesai* (Rm 15, 27) o como *diakonía tês leitourgías* (2 Cor 9, 12), y de la acción de Epafrodito, que puso en riesgo su vida, se dice que se cumplió para suplir la "liturgia" que los filipenses no habían podido llevar a cabo (Fil 2, 30). Pero incluso en los

pasajes en que *leitourgía* se acerca, proponiéndoselo, a una terminología propia del sacerdocio, es necesario cuidarse de no confundir los respectivos significados para no dejar escapar la especificidad y la audacia de la elección lingüística de Pablo, que acerca intencionalmente términos heterogéneos. El caso ejemplar es Rm 15, 16: "con el fin de ser *leitourgós* de Jesucristo para las gentes, cumpliendo la acción sagrada de la buena noticia de Dios [*hierourgûunta tò euangélion toû theoû*]". Los comentadores proyectan sobre *leitourgós* el significado cultual de *hierourgéo*, escribiendo: "que (Pablo) entiende *leitourgós* en un sentido cultual, incluso como sacerdote, lo prueba el siguiente pasaje donde explica el término con la locución *hierourgeîn tò euangélion*: él cumple un ministerio sacerdotal al servicio del evangelio" (Strathmann, p. 631). Pero el hápax *hierourgeîn tò euangélion* en el que, con una torsión extraordinaria, la buena nueva deviene el objeto imposible de un *sacrum facere* (al igual que con un análogo *tour de force*, *latréia*, el culto sacrificial, en Rm 12, 1 se acerca al adjetivo *logiké*, "lingüístico") es tanto más eficaz si *leitourgós* conserva su significado propio de "encargo de una función comunitaria" (*minister*, como traduce correctamente la Vulgata). El acercamiento de la terminología cultual del Templo –el anuncio que se hace a los paganos y, como se dice poco después, la "oblación de los gentiles", *prósphora tòn éthnon*– a algo que en ningún caso puede tener lugar en el Templo, tiene un significado polémico evidente y no intenta dar un aura sacrificial a la predicación paulina.

Consideraciones análogas pueden hacerse para Fil 2, 17: "pero aunque yo me ofrezca en libación [*spéndomai*] para

el sacrificio y la liturgia de vuestra fe [*epì tê thysía kaì leitourgía tês písteos*], me regocijo con todos vosotros". Sea cual fuere el modo como se entiende la unión entre *spéndomai* y las palabras que siguen, en todo caso, la afirmación adquiere su pregnancia sólo si, dejando caer el anacronismo que ve en *leitourgía* un servicio sacerdotal (obviamente la comunidad paulina no puede conocer sacerdotes), se perciben el contraste y la casi tensión que Pablo sabiamente introduce entre la terminología cultual y la terminología "litúrgica" en sentido propio.

א Desde hace ya tiempo se ha señalado (Dunin-Borkowski) que, en la literatura cristiana de los orígenes, los términos *hiereús* y *archiereús* están reservados solamente a Cristo, mientras que para los miembros y los jefes de la comunidad nunca se utiliza una terminología propiamente sacerdotal (ellos se definían simplemente como *epískopoi*, inspectores; *presbýteroi*, ancianos o *diákonoi*, servidores). El vocabulario sacerdotal aparece sólo a partir de Tertuliano (*De bapt.*, 17, 1; *Adv. Jud.*, 6, 1, 14), Cipriano (*Ep.*, 59, 14; 66, 8) y Orígenes (*Hom. in Núm.*, 10, 1). En las cartas paulinas que mencionan *epískopoi* y *diákonoi* (en Col 1, 25, Pablo se llama a sí mismo *diákonos*), se le dedica particular atención a las diferentes funciones que se desarrollan en la comunidad, ninguna de las cuales se define en términos sacerdotales. (Cfr. 1 Cor 12, 28-31: "Dios sitúa en la *ecclesía* a algunos como apóstoles [*apostólous*], en segundo lugar como profetas [*prophétas*], en tercer lugar como maestros [*didaskálous*], luego las potencias [*dynámeis*], luego los dones de sanación [*charísmata iamáton*], de asistencia [*antílempseis*], de gobierno [*kybernéseis*], de géneros de lenguas [*géne glossôn*]"; Rm. 12, 6-8: "teniendo dones diversos según la gracia que se nos ha dado, sea la profecía según la ana-

logía con la fe, sea el servicio en el servicio [*diakonían en tê diakonía*], sea el maestro en la enseñanza [*didáskon en tê didaskalía*], sea el que exhorta en la exhortación [*parakalôn en tê paraklései*]".)

4. El autor de la Carta a los Hebreos elabora una teología del sacerdocio mesiánico de Cristo en cuyo contexto el grupo lexical que nos interesa aparece cuatro veces. Desarrollando la argumentación paulina de las dos alianzas (2 Cor 3, 1-14), el núcleo teórico de la carta juega sobre la oposición entre el sacerdocio levítico (*leuitiké hierosýne*: Heb 7, 11), correspondiente a la vieja alianza mosaica e inscrito en la descendencia de Aarón, y la nueva alianza, en la que es Cristo mismo el que asume la "liturgia" del gran sacerdote (*archiereús*, inscrito esta vez en la descendencia de Melquisedec). De las cuatro presencias de la familia lexical, dos se refieren al culto levítico: en 9, 21, Moisés rocía con sangre "la tienda y todos los ornamentos de la liturgia" (*pánta tà skeuúe tês leitourgías*); 10, 11 evoca al sacerdote de la vieja alianza que "se presenta todos los días en el Templo para practicar las funciones litúrgicas [*leitourgôn*] y ofrecer muchas veces los mismos sacrificios". Las otras dos apariciones se refieren en cambio a Cristo, gran sacerdote de la nueva alianza. En la primera (8, 2), éste se define como "liturgo de las cosas sagradas y de la verdadera tienda" (*tôn hagíon leitourgòs kaì tês skenês tês alethinês*: cfr. Núm, 16, 9); en la segunda (8, 6), se dice que "ha obtenido una liturgia distinta y mejor (*diaphorotéras tétychen leitourgías*), cuando mejor es la alianza de la que es mediador". En efecto, mien-

tras los sacrificios de los levitas son sólo el ejemplo y la sombra (*hypodeígma kaì skiâ*: 8, 5) de las cosas celestes y entonces no pueden cumplir y volver perfectos (*teleiôsai*: 9, 9; 10, 1) a aquellos que los ofrecen, el sacrificio de la nueva alianza, en el que Cristo se sacrifica a sí mismo, anula el pecado (*athétesin hamartías*: 9, 26), purifica (*katharieî*: 9, 14) y santifica para siempre (*teteleíoken eis tò dienekès toùs hagiazoménous*: 10, 14) a los fieles.

Reflexionemos sobre la identidad que el texto supone entre la acción de Cristo y la liturgia. No sólo su acción salvífica es presentada como una "liturgia" sino que, en cuanto gran sacerdote de un sacrificio en que el oficiante se sacrifica a sí mismo (*heautòn prosénegken*: 9, 14), Cristo realiza además una acción litúrgica, por decirlo así, absoluta y perfecta que, por ello, puede ser realizada una sola vez (*hápax prosenechtheís*: 9, 28; *mían... prosenégkas thysían*: 10, 12). En este sentido, Cristo coincide por completo con su liturgia –es esencialmente liturgia– y es justo esta coincidencia la que le confiere su incomparable eficacia.

Si al oponer decididamente dos figuras del sacerdocio, la intención del autor es, sin duda, presentar al mesías bajo las hieráticas vestimentas de un celebrante, no hay que olvidar que el sacerdocio mesiánico que aquí se trata presenta dos características muy particulares que lo distinguen de manera clara del sacerdocio levítico, y es en esta precisa contraposición donde se encuentra el sentido de la carta. La cuestión decisiva es que mientras los sacrificios levíticos deben repetirse incesantemente y reavivar todos los años el recuerdo de los pecados (*anámnesis hamartiôn*: 10, 3), el

sacrificio de la nueva alianza, como el autor no se cansa de repetir, sucede una sola vez y no puede repetirse de modo alguno. En la afirmación de esta irrepetibilidad del sacrificio, cuyo único sacerdote "habiendo conseguido una redención eterna, entra una vez y para siempre [*ephápax*] en el santuario" (9, 12), el autor de la Carta se mantiene fiel a una genuina inspiración mesiánica, sobre cuya base (de acuerdo con la praxis eclesiástica sucesiva) no es posible fundar ninguna liturgia cultual. En el mismo instante en que lo define *leitourgós* y evoca para él una "liturgia distinta y mejor", el autor de la Carta sabe que el gran sacerdote de la nueva alianza ha cerrado irrevocablemente tras de sí las puertas del templo. En este sentido, la *diaphorotéra leitourgía* no es una celebración, es decir, algo esencialmente repetible (éste es el significado etimológico de *celeber*). La paradoja de la liturgia cristiana es que, tomando como modelo de sacerdocio la acción litúrgica de Cristo *archiereus* y fundando las propias celebraciones sobre la Carta a los Hebreos, se dedicará a repetir un acto irrepetible, a celebrar lo no celebrable.

5. Fue Rudolf Sohm quien definió la iglesia primitiva como una comunidad carismática dentro de la cual no era posible ninguna organización propiamente jurídica. "Una vez establecido que no es una palabra humana, sino sólo la palabra de Dios la que puede gobernar la iglesia, se sigue con igual certeza que en la cristiandad no puede haber un poder o un oficio capaz de ejercer una autoridad *jurídica*

sobre la comunidad. La palabra de Dios no se reconoce por su forma exterior, sino por su fuerza interior. La cristiandad sólo puede seguir aquella palabra que en virtud de su adhesión libre e interior ella *reconoce* como palabra de Dios... *En la iglesia no puede haber ningún poder jurídico de gobierno* [*rechtliche Regierungsgewalt*]" (Sohm, pp. 22-23). En consecuencia, la organización de la comunidad primitiva puede tener sólo un carácter carismático: "La cristiandad está organizada a través de la repartición de los *dones de la gracia* (*Charismen*), que llama y a la vez capacita a cada cristiano para las distintas actividades de la cristiandad. El carisma viene de Dios. Por lo tanto, el servicio (*diakonía*) al que llama el carisma es un servicio asignado por Dios" (ibíd., p. 27). De ahí la tesis radical según la cual "el derecho canónico contradice la esencia de la iglesia. La verdadera iglesia, la iglesia de Cristo, no conoce derecho canónico" (ibíd., p. 459).

Según Sohm, la situación cambia cuando en un momento, cuyo testimonio es la Carta de Clemente a los Corintios, surge la idea de que los presbíteros y los obispos tienen un derecho a ejercer su "liturgia" y que la comunidad no puede destituirlos de su cargo, que, de este modo, adquiere un "significado jurídico" (ibíd., p. 159). "La consecuencia inmediata de la carta clementina", escribe Sohm, "fue un cambio en la constitución de la comunidad romana" (ibíd., p. 165), cuyo resultado final es la transformación de la iglesia primitiva en la Iglesia católica, de la comunidad carismática de los orígenes a la organización jurídica que nos es familiar.

No será éste el lugar para abordar los aspectos centrales de la discusión que provocó la tesis de Sohm entre los his-

toriadores de la Iglesia y los estudiosos de derecho canónico. En la economía de nuestra investigación arqueológica, nos interesan más bien el significado y la relevancia particular que el término *leitourgía* y sus derivados tienen en la carta clementina.

6. La Carta de Clemente a los Corintios es el primer texto en el que una preocupación pastoral asume la forma de una teorización de las jerarquías eclesiásticas entendidas como "liturgias". El contexto del problema es conocido: Clemente, que representa "la iglesia que habita en el exilio [*paroikoûsa*] en Roma, le escribe a la iglesia en el exilio en Corinto, donde un conflicto (más bien, una verdadera *stásis*, una guerra civil: 1, 1) divide a los fieles de los jefes de la comunidad, que fueron destituidos de su función. En la lucha que opone "los oscuros a los ilustres, los tontos a los sabios y los jóvenes a los ancianos" (*presbytérous*: 3, 3), Clemente toma partido decididamente por estos últimos. Lo decisivo de su estrategia no es tanto el recurso a la metáfora militar que en la historia de la Iglesia tendrá una larga fortuna (como en un ejército, "cada uno en su rango sigue las órdenes del rey y de los comandantes": 37, 3), sino la idea de fundar la función de los presbíteros y de los obispos como una "liturgia" permanente que tiene su modelo en el sacerdocio levítico. Clemente conoce la cristología sacerdotal de la Carta a los Hebreos y en un momento define a Cristo como "gran sacerdote de nuestras ofrendas" (*archieréa tôn prosphorôn hemôn*: 36, 1); pero lo que le interesa no son las características y la eficacia especial de este sacerdocio, sino el hecho

de que Cristo constituya el fundamento de la sucesión apostólica: "Cristo a partir de Dios y los apóstoles a partir de Cristo" (42, 2). No sin contradicción alguna con el dictado de la Carta a los Hebreos (que había sustituido el sacerdocio levítico por el de Cristo) y con un notable anacronismo (en el Templo de Jerusalén, destruido en el año 70 d. C. por los romanos, las funciones sacerdotales habían cesado desde hacía tiempo), Clemente instituye una relación paradigmática entre el orden hereditario de los levitas y el de la sucesión apostólica en la Iglesia. En la construcción de esta analogía, el concepto de *leitourgía* desempeña un papel fundamental. Así como en el Templo de Jerusalén "las ofrendas y las funciones litúrgicas [*prosphoràs kaì leitourgías*] no se cumplen al azar y sin un orden, sino en tiempos y momentos determinados... y al gran sacerdote se le otorgan liturgias particulares [*ídiai leitourgíai*], a los sacerdotes un lugar propio y a los levitas sus propios servicios [*diakoníai*]", del mismo modo, en la Iglesia cada uno debe obrar y agradar a Dios en el rango que le es propio, "sin transgredir los cánones que han sido establecidos para su liturgia [*tòn horisménon tês leitourgías autoû kanóna*]" (40, 2-41, 1). De hecho, previendo que habría una especie de controversia sobre la función episcopal (*perì toû onómatos tês episkopês*), los apóstoles "establecieron como regla que, después de la muerte de los que ellos habían nombrado, otros hombres probos los sucederían en su liturgia [*diadéxontai... tèn leitourgían autôn*]" (44, 2). Por esto, Clemente ahora puede afirmar con fuerza que "no le parece justo que sean destituidos de sus liturgias [*apobállesthai tês leitourgías*]" aque-

llos que "han desarrollado de forma irreprochable su función litúrgica [*leitourgésantas amémptos*] respecto de la grey de Cristo" (44, 3); puede concluir con un encomio a aquellos "ancianos [*presbýteroi*] que han recorrido todo su camino y alcanzado una meta fecunda y perfecta" y con un reproche, a los fieles de Corinto que los han destituido "de la liturgia que habían ejercido con honor y de modo irreprochable" (44, 6).

Es evidente que en la carta el término *leitourgía*, incluso manteniendo el significado originario de prestación a la comunidad, adquiere las características de un oficio estable y vitalicio, objeto de un canon (*kanón*) y de una regla (*epínome*, que la antigua versión latina de la carta expresa con *lex*). Todo el vocabulario de Clemente va en esta dirección: *kathístemi* ("constituir, nombrar"), *diadéchomai* (término técnico para la sucesión en un cargo) *hypostásso* ("someterse a una autoridad"; a la inversa, aquellos que desobedecen son responsables de una *stásis*, "guerra civil, insurrección"). Además, la referencia paradigmática al culto levítico confiere al término (como ya había sucedido en los Setenta) un carácter y un aura sacerdotal en absoluto previsibles en aquel momento (como hemos visto, ningún documento de los orígenes usa el término "sacerdote" –*hiereús*, *sacerdos*– para indicar a un miembro de la comunidad). De prestación pública ocasional que no tiene un titular específico dentro de la comunidad, la liturgia comienza a transformarse en una actividad especial, en un "ministerio" que tiende a definir como su titular a un sujeto particular: en la carta, el obispo y los presbíteros y, más tarde, el sacer-

dote. Pero ¿Qué es lo que define esta actividad? ¿qué constituye como litúrgica una esfera de acción determinada?

א En la sección de las *Constituciones apostólicas* conocida como *Cánones apostólicos* observamos cómo el pasaje de una comunidad carismática a una organización de tipo jurídico no sólo ya es un hecho de algún modo cumplido, sino que ha sido el objeto de una precisa estrategia. El texto que, aunque fue compuesto hacia el final del siglo IV, finge ser obra de los propios apóstoles, comienza con un amplio tratamiento de los carismas tradicionales (glosolalia, etcétera), pero la finalidad del autor, con toda evidencia, es minimizar su relevancia respecto de lo que poco después define como una "organización eclesiástica" (*ekklesiastikè diatýposis*). Lo que aquí se trata son justamente las "constituciones" (*diátaxeis*, término técnico para las disposiciones testamentarias) que los apóstoles han establecido como configuraciones o modelo general (*týpos*) de la Iglesia, de la ordenación del obispo a la articulación de las jerarquías y a los rituales de los sacramentos. En las *Constituciones* es evidente la construcción de una jerarquía eclesiástica separada que culmina en el obispo: "Los sacrificios de entonces ahora son las plegarias, las invocaciones y las acciones de gracias [*eucharistíai*]; las primicias, el diezmo y las ofrendas de entonces, ahora son los dones y las oblaciones que los santos obispos ofrecen a Dios a través de Jesucristo, que ha muerto por nosotros. Ellos son vuestros sumos sacerdotes [*archiereîs*] y los presbíteros son vuestros sacerdotes, los diáconos vuestros levitas" (Metzger, I, p. 237). "Todo aquel que hace algo sin el obispo" –se lee poco después– lo hace en vano (*máten:* ibíd., p. 241); y "como no nos podemos acercar a Dios sino a través de Cristo, así no nos está permitido acercarnos al obispo sino a través de los diáconos" (ibíd., p. 247).

En Ireneo, en cambio, los carismas todavía no están subordinados a la sucesión según la ordenación apostólica. El pasaje en el que recomienda la obediencia a los presbíteros "porque con la sucesión episcopal ellos han recibido un *carisma veritatis certum* [ciertamente un carisma de verdad]" (Ireneo, *Adv., haer.*, 4, 26, 2-3), no significa, como se ha sugerido, que él reivindique una especie de infalibilidad para el obispo; el hecho de que poco después distinga entre buenos y malos presbíteros y refuerce la importancia de los *charismata Dei* muestra más bien que Ireneo también concibe a estos últimos como un elemento importante de la ordenación eclesiástica: "Donde se han puesto los carismas de Dios [*ubi igitur charismata dei posita sunt*], allí es necesario aprehender la verdad: cerca de ellos se encuentran tanto la sucesión apostólica de la Iglesia como la vida recta, irreprochable y la palabra incorruptible y no adulterada" (ibíd., 4, 26, 5). Al final del siglo II, la comunidad carismática y la organización jerárquica todavía conviven en una unidad funcional en la Iglesia.

7. Recientemente Guy Stroumsa ha llamado la atención sobre la permanencia de la ideología sacrificial en el cristianismo. Es sabido que después de la segunda destrucción del Templo, el judaísmo rabínico se orientó en el sentido de una espiritualización de la liturgia, transformándola de una secuencia de ritos que acompañaban la acción sacrificial a un conjunto de plegarias que de hecho sustituían a los sacrificios. Desde esta perspectiva, el *talmud Torah*, el estudio de la Torah, suplantó las prácticas sacrificiales y "los rabinos reunidos en Yavne llegaron a transformar el judaísmo –sin confesarlo, quizá ni siquiera a sí mismos– en una religión no sacrificial" (Stroumsa, p. 76). El cristianismo, en cambio, se definió tempranamente "como una religión

centrada sobre el sacrificio, aunque se tratara de un sacrificio reinterpretado. La *anámnesis* cristiana del sacrificio de Jesús tiene un poder muy diferente respecto de la memoria hebraica de los sacrificios del Templo, porque la *anámnesis* es la reactivación del sacrificio del Hijo de Dios que llevan a cabo los sacerdotes" (ibíd.).

Stroumsa habría podido agregar que la construcción de la liturgia sacramental se funda, ya a partir de la patrística, en la contraposición explícita y sin reservas entre los sacramentos de la antigua ley que significan y anuncian pero no realizan lo que significan, y los sacramentos de la nueva ley, que realizan lo que significan.

En realidad el autor de la Carta a los Hebreos no establece ningún nexo entre la doctrina del sacerdocio de Cristo y la celebración eucarística. No es éste el lugar para reconstruir la genealogía de esta conexión, cuya importancia estratégica para la Iglesia es evidente. Implícita ya en Orígenes (*Hom. In Núm.*, 9, 5, 2; 10, 21), esta conexión muchas veces aparece de modo velado a través de la simple yuxtaposición de dos motivos. De este modo, aparece en dos pasajes de las *Constituciones apostólicas* en que la preocupación eclesiológica es evidente: "Señor, concédele a tu siervo, que has elegido para el episcopado, pastorear el santo rebaño y ejercer delante de ti el sumo sacerdocio [*archierateúein*] de modo irreprochable, día y noche... ofreciéndote sin desviación, ni desaprobación, ni reproche el sacrificio puro y no sangriento que has instituido a través de Cristo, el misterio de la nueva alianza" (Metzger, I, pp. 147-149); "el primer sumo sacerdote por naturaleza [*prótos*... *tê physê archiereús*],

el Cristo unigénito, no asumió por sí mismo esta dignidad, sino que fue ordenado por el Padre. Se hizo hombre por nosotros y ofreciéndole a su Dios y Padre el sacrificio espiritual, sólo a nosotros nos ordenó cumplir estas cosas" (ibíd., p. 271); y en Epifanio ("a fin de que fuese ordenado sacerdote por nosotros según la orden de Melquisedec, siempre y continuamente llevando las ofrendas por nosotros, luego de haberse sacrificado en la cruz para abolir todo sacrificio de la antigua alianza": Epifanio, 55, 4, 5-7, p. 329). Poco después, en Ambrosio encontramos los dos temas vinculados ("¿Quién es entonces el autor de estos sacramentos, si no es el Señor Jesús?... hemos aprendido que en la época de Abraham hubo una prefiguración [*figuram*] de estos sacramentos cuando el santo Melquisedec, que no tenía en cuanto a los años ni principio ni fin, ofreció el sacrificio. Escucha, hombre, qué dice el apóstol Pablo a los Hebreos": *De. sacr.*, 4, 8-12; 5, 1) y en Agustín ("Él también es nuestro sacerdote por la eternidad según la orden de Melquisedec, que se ha ofrecido en sacrificio por nuestros pecados y que nos ha encomendado celebrar un sacrificio semejante al suyo en memoria de su pasión, a fin de que aquello que Melquisedec ofreció a Dios, podamos verlo ofrecido en la Iglesia de Cristo sobre toda la tierra": *De div. quaest.*, 56, 2).

En todos los casos, al acercar dos textos distintos, se trata de concebir la institución de la eucaristía como una prestación sacerdotal de Jesús, quien, según la doctrina de la carta, obra como sumo sacerdote de la orden de Melquisedec y, de este modo, trasmite el ministerio sacerdotal a los apóstoles y a sus sucesores en la Iglesia. En este sentido,

puede decirse que la definición del carácter sacerdotal de la jerarquía eclesiástica se ha construido justamente fundando la liturgia sacramental en la doctrina de Cristo como sumo sacerdote. En aquella *summa* de la liturgia católica que es el *Rationale divinorum officiorum* [Tratado de los oficios divinos] de Guillermo Durando, la conexión ya posee la evidencia de una fórmula: *Missa instituit Dominus Iesus, sacerdos secundum ordinem Melchisedech, quando panem et vinum in corpus et sanguinem suum transmutavit, dicens: "Hoc est corpus meus, hic est sanguis meus", subiungens: "Hoc facite in meam commemorationem"* [Nuestro Señor Jesús, sacerdote según la orden de Melquisedec, instituyó la misa cuando transmutó el pan y el vino en su cuerpo y su sangre, diciendo: "Éste es mi cuerpo, esta es mi sangre", agregando: "Haced esto en conmemoración mía"] (Durando, I, p. 240).

El Concilio de Trento (sección XXII, cap. 1) establece más allá de toda duda el carácter fundacional y eterno del sacerdocio de Cristo que se renueva y perpetúa en la liturgia eucarística, en cuya celebración la Iglesia se une al Cristo liturgo de la Carta a los Hebreos: "Al padecer la muerte en la cruz, Cristo se ofreció al Dios padre de una vez y por todas con la finalidad de realizar para nosotros la redención eterna. Su muerte, sin embargo, no significa el fin de su sacerdocio. Por ello, en la última cena, la noche misma en la que había sido traicionado, quiso dejarle a la Iglesia, su esposa amada, un sacrificio visible que volviese presente y conmemorase hasta el fin de los tiempos el sacrificio que de una vez y para siempre estaba por cumplir en la cruz de modo

sangriento... Al afirmar que se había hecho sacerdote por toda la eternidad, según la orden de Melquisedec, le ofreció a su Dios Padre, bajo las especies del pan y el vino, su cuerpo y su sangre y, bajo el signo de éstas, ofreció de beber y comer a los apóstoles. Al mismo tiempo, los constituía entonces como sacerdotes de la Nueva Alianza, ordenándoles a ellos y a sus sucesores ofrecer el mismo sacrificio".

En la idea del "sacerdocio eterno" de Cristo, el "de una vez y para siempre" (*hápax*) de la Carta a los Hebreos se conecta con "hasta el fin de los tiempos" de la celebración eucarística que la Iglesia repite sin cesar; la continuidad de la jerarquía eclesiástica de la carta de Clemente recibe así su impronta sacerdotal.

La definición de la liturgia en las encíclicas del siglo XX no hace más que reafirmar este nexo: "La sagrada liturgia es el culto público que nuestro redentor, como Cabeza de la Iglesia, recibe del Padre celeste, y que la sociedad de los fieles de Cristo ofrece a su Cabeza y, a través de él, al Padre eterno" (Braga y Bugnini, p. 571).

El hecho de que la Iglesia haya fundado su praxis litúrgica sobre la Carta a los Hebreos, colocando en su centro una incesante ritualización del sacrificio realizado por Cristo *leitourgós* y gran sacerdote, constituye a la vez la verdad y la aporía de la liturgia cristiana (que Agustín resume en la antítesis *semel immolatus... et tamen quotidie immolatur* [Se inmoló una sola vez... todos los días se inmola]). El problema que no dejará de aparecer una y otra vez en la historia de la Iglesia como su "misterio" central es justamente el del modo como deben entenderse la realidad y la eficacia

de la liturgia sacramental y, a su vez, de cómo este "misterio" puede tomar la forma de un "ministerio" que define la praxis específica de los miembros de la jerarquía eclesiástica.

8. La doctrina del carácter litúrgico del sacrificio de Cristo tiene su raíz en la propia doctrina trinitaria. En otro lugar ya hemos mostrado cómo los Padres en un primer momento, para conciliar en Dios la unidad de la sustancia con la pluralidad de las personas, en un estrecho cuerpo a cuerpo con la gnosis, formularon la doctrina de la trinidad en los términos de una *oikonomía*, de una actividad de "administración" y de "gestión" de la vida divina y de la creación (Agamben, pp. 33-65). En palabras de Tertuliano, uno de los primeros en elaborar, contra los monárquicos, la doctrina trinitaria como una "economía" divina: "se debe creer en un único Dios, pero con su *oikonomía*... la unidad que la trinidad tiene en sí misma, no se destruye por esta, sino que se administra [*non destruatur ab illa sed administretur*]". Invirtiendo una expresión de Pablo que en sus cartas se había referido al plan divino de la redención como una "economía del misterio" (*oikonomía toû mysterioû*: Ef 3, 9), Hipólito, Ireneo y Tertuliano presentan entonces la articulación misma de la trinidad y su acción salvífica como un "misterio de la economía" (*mystérion tês oikonomías, oikonomías sacramentum*). Sin embargo, la insistencia en el carácter "mistérico" de la obra divina de la salvación muestra que la cesura que se había querido evitar sobre el plano del ser reaparece como la fractura entre Dios y su acción, entre

la ontología y la praxis. El plan divino de la redención ya no es más lo misterioso, como en Pablo, que exigía una *oikonomía* en sí misma evidente; ahora, es la propia "economía" la misteriosa y mistérica, la propia praxis a través de la cual Dios asegura la salvación de su creación. Cualquiera que sea el significado que se le atribuya al término *mystérion* y a su equivalente latino *sacramentum*, lo esencial aquí es que la economía divina toma la forma de un misterio.

A través de la encarnación, Cristo asume sobre sí esta economía misteriosa; pero, sobre la base del pasaje de Juan según el cual "el hijo del hombre ha sido glorificado por Dios y Dios ha sido glorificado en él", la "economía" es entendida a la vez como una glorificación y una manifestación recíproca del Padre a través del Hijo y del Hijo por obra del Padre. En el comentario de Orígenes al Evangelio de Juan, la "economía de la pasión" del salvador coincide entonces perfectamente con la economía de la gloria a través de la cual el Hijo revela y celebra al Padre. El misterio de la economía es un misterio doxológico, es decir, litúrgico.

La doctrina de la Carta a los Hebreos, en la que Cristo se presenta bajo la vestidura de *leitourgós*, de un sumo sacerdote que asume sobre sí mismo la "liturgia", la prestación "pública" y "sacrificial" de la redención del género humano, debe leerse en relación con esta concepción aporética de la "economía" trinitaria, en la que Cristo obra como "ecónomo" tanto de la redención como de la gloria del Padre. La cristología trinitaria se elabora, entonces, a través de un doble registro metafórico: a la metáfora política

y cultual de Cristo liturgo de la redención en la Carta a los Hebreos, le corresponde, específicamente en los Padres, la metáfora "económica" de Cristo administrador y dispensador del misterio divino de la salvación. La relación y la tensión entre estas dos metáforas define el *locus* en el que se sitúa la liturgia cristiana. Al celebrar de modo litúrgico su sacrificio (su "misterio"), Cristo cumple la economía trinitaria; el ministerio de la economía, en la medida en que es una economía de la salvación, se realiza y traduce en un misterio litúrgico, en el que la metáfora económica y la metáfora política se identifican.

Los teólogos modernos suelen distinguir entre la "trinidad económica" (o de revelación), que define a Dios en su acción salvífica con respecto a los hombres, y la "trinidad inmanente" (o de sustancia), que define la articulación interna de la vida divina en sí misma. La trinidad económica y la trinidad inmanente deben coincidir en la liturgia. Pero las tensiones y contradicciones que estaban implícitas en el paradigma "económico-mistérico" de la trinidad continuarán marcando también el misterio litúrgico de la actividad pública de la Iglesia, en la que el misterio y la economía, la acción sacerdotal y la praxis económico-política, *opus operatum* [la obra realizada] y *opus operantis* [la acción del que realiza la obra] continuarán distinguiéndose y superponiéndose hasta el final. El "reino de sacerdotes" de Ex 19, 6 y el "sacerdocio real" de la Biblia de los Setenta y de la primera carta de Pedro definen el paradigma y, a su vez, la aporía constitutiva de la liturgia de la Iglesia.

9. La Carta a los Hebreos y la carta de Clemente constituyen las dos polaridades a través de cuya tensión la liturgia cristiana no dejará de articularse y definirse. Por un lado, el *semel* [una vez] del sacramento eficaz, pero irrepetible, cuyo único sujeto es Cristo; por el otro el *quotidie* [cada día] de la "liturgia" del obispo y los presbíteros en la comunidad. Por un lado, el *misterio* de una acción sacrificial perfecta, cuyos efectos se cumplen de una vez y para siempre (en las palabras del tratado litúrgico de Cabasilas, la "santificación"); por el otro, el *ministerio* de aquellos que deben celebrar su recuerdo y renovar la presencia (que Cabasilas llama "significación", *semasia*: Cabasilas, p. 130). Por un lado, en las palabras de la encíclica *Mediator Dei*, con que la Iglesia moderna, en un momento crucial de su historia, intentó restituir vitalidad a la tradición litúrgica, el elemento "objetivo" de la liturgia, el "*mysterium* del cuerpo místico", cuyo operador es la gracia que se manifiesta en los carismas y obra en los sacramentos *ex opere operato* (a través del simple cumplimiento de un acto determinado); por el otro, el elemento "subjetivo" del culto que se lleva a cabo a través de la participación de los fieles, *ex operantis Ecclesiae* [a partir de la obra de la Iglesia] (cfr. Braga y Bugnini, pp. 574-575).

La insistencia con que la encíclica *Mediator Dei* intenta negar y casi exorcizar la contradicción entre la "acción divina" y "la colaboración de los hombres", entre "la eficacia del rito exterior de los sacramentos que se produce *ex opere operato* y la acción meritoria de aquellos que lo dispensan y lo reciben que llamamos *opus operantis*", entre "la vida

ascética y la piedad litúrgica" (ibíd., p. 578) trasluce una dificultad que los teólogos no logran superar completamente.

Aquello que define la liturgia cristiana es justo la tentativa aporética, pero siempre reiterada, de identificar y articular en el acto litúrgico –entendido como *opus Dei*– el misterio y el ministerio a la vez, de hacer coincidir, entonces, la liturgia como un acto soteriológico eficaz y la liturgia como un servicio comunitario de los clérigos, el *opus operatum* y el *opus operantis Ecclesiae*.

א La creación del sintagma *opus Dei* suele atribuirse, según la autoridad del Du Cange, a la regla benedictina, donde aquél aparece varias veces para designar el oficio litúrgico. En verdad el compilador de la regla depende también en este caso de su fuente principal, que es la *Regula magistri*. La concordancia de la edición Vogüé registra para la expresión *opus Dei* alrededor de treinta apariciones y muestra entonces que ya en el primer cuarto del siglo VI (cuando según Vogüé se habría compuesto la *Regula magistri*) el sintagma se había vuelto un término técnico para el oficio monástico. Si se trata de una invención del autor de la regla, podría derivar de su definición del monasterio como *officina divinae artis (Officina vero monasterium est, in qua ferramenta cordis in corporis clausura reposita opus divinae artis diligenti custodia perseverando operari potest)* [Taller del arte divino (El monasterio es verdaderamente un taller, donde perseverando con diligente custodia la obra del arte divino hace posible ejercitar las herramientas del corazón guardadas en la clausura del cuerpo] (Vogüé, I, p. 380). Según la correspondencia entre la liturgia y la economía trinitaria que hemos evocado, el origen de la expresión debería buscarse con toda probabilidad en la definición de Cristo como *primum opus Dei*, que se encuentra, por ejemplo,

en un texto arriano, la carta de Cándido a Mario Victorino sobre la generación divina (a mediados del siglo IV): *Dei filius, qui est logos apud Deum, Jesus Christus, per quem effecta sunt omnia et sine quo nihil factum est, neque generatione a Deo, sed operatione a Deo, est primum opus et principale Dei* [El hijo de Dios, que es el logos que está junto a Dios, Jesucristo, por el cual todos los efectos son hechos y sin el cual nada es hecho, no es generado a partir de Dios, sino operado a partir de Dios, es la primera y principal obra de Dios] (Victorino, p. 122). En todo caso, el sintagma *opus Dei*, que ha extendido su eficacia mucho más allá del monaquismo, adquiere su sentido propio en el contexto de la liturgia concebida como el lugar donde el misterio y el ministerio, el servicio sacerdotal y el compromiso comunitario, tienden a coincidir. Cuando hoy el sintagma se asocia a una importante organización católica, fundada en 1928 por Josemaría Escrivá de Balaguer, no hay que olvidar que la elección de la denominación es perfectamente coherente con estas premisas.

10. La distinción entre *opus operatum* y *opus operantis* en la encíclica *Mediator Dei* proviene de la tradición escolástica y encontró su sanción en el Concilio de Trento (sesión VII, can. 8, *Denz.* 851): "Si alguien dice que a través de los sacramentos de la nueva ley la gracia no es conferida *ex opere operato*, sino que sólo la fe en la promesa de Dios es suficiente para obtener la gracia, *anathema sit* [que sea excomulgado]".

En esta formulación se expresa un principio que define de modo constitutivo la praxis litúrgica de la Iglesia: la independencia de la eficacia y de la validez objetiva del sacramento respecto del sujeto que lo administra en concreto. *Opus operatum* designa entonces el acto sacramental en su

realidad efectual; *opus operantis* (la formulación más antigua es en verdad *opus operans*) designa la acción en la medida en que es cumplida por el agente y está calificada por sus disposiciones morales y físicas.

El origen de la distinción se remonta a las disputas sobre la validez del bautismo que dividen a la Iglesia entre los siglos III y IV, cuyos momentos más relevantes son la controversia entre Cipriano y el pontífice Esteban I en el año 256 y la controversia entre Agustín y los donatistas entre los años 396 y 410. En ambos casos se trata de afirmar, contra Cipriano y contra los donatistas, la validez del bautismo conferido por un hereje o por un ministro indigno, es decir, se trata de asegurar la eficacia objetiva del sacramento y la acción sacerdotal más allá de las condiciones subjetivas que podrían volverlas nulas o ineficaces. Así como aquellos que han sido bautizados por Judas, escribe Agustín, no deben ser bautizados nuevamente, porque es Cristo el que los ha bautizado, "del mismo modo, aquellos que han sido bautizados por un borracho, por un homicida o por un adúltero, si han recibido el bautismo cristiano, han sido bautizados por Cristo" (*In Johann.*, 5, 18). Como sucede en toda institución, se trata de distinguir al individuo de la función que ejerce, de modo que se asegure la validez de los actos que cumple en nombre de la institución.

En Tomás la doctrina de la eficacia de los sacramentos *ex opere operato* ya está completamente elaborada. Ésta distingue sobre todo entre los sacramentos de la ley hebraica, que "no tenían eficacia *ex opere operato*, sino sólo a través de la fe", y los sacramentos de la nueva ley, "que confieren

la gracia *ex opere operato*" (Tomás, p. 92). En el tratado sobre los sacramentos de la *Summa theologiae* (*S. Th.*, III, qu. 60-65), la neutralización del *opus operantis* y de la condición subjetiva se desarrolla a través de la doctrina del sacerdote como la causa instrumental de un acto cuyo primer agente es Cristo mismo. Y así como "la causa instrumental no obra en virtud de su propia forma sino sólo en virtud del movimiento que le ha sido impreso por el agente principal" (ibíd., qu. 62, art. 1), así, "los ministros de la Iglesia operan en los sacramentos de modo instrumental porque la definición del ministro y la del instrumento son idénticas" (ibíd., qu. 64, art. 5). Por ello, en la medida en que el ministro es una especie de "instrumento animado" (qu. 64, art. 8) de una operación cuyo agente es Cristo, no sólo no es necesario que tenga fe o caridad, tampoco una intención perversa (por ejemplo bautizar a una mujer con la intención de abusar de ella) quita validez al sacramento. En virtud de la eficacia *ex opere operato* y no *ex opere operantis*, en efecto, "en la acción sacramental, la intención perversa del ministro pervierte aquello que es obra del ministro, pero no la obra de Cristo de la que él es ministro" (ibíd., qu. 64, art. 10, ad. 3).

ℵ Grundmann observó que la temprana y clara formulación de la doctrina del *opus operatum* que ya se encuentra en el *De sacri altaris mysterio* [Acerca del misterio del altar sagrado] de Inocencio III puede ser considerada como una respuesta a las polémicas de aquellos movimientos espirituales, como los valdenses, que cuestionaban la validez de los sacramentos impartidos por sacerdotes indignos (Grundmann, p. 490). "En el sacramento del cuerpo de Cristo", afirma el pontífice, "el sacerdote bueno no cum-

ple nada de más y el malo, nada de menos... porque el sacramento se realiza no a través del mérito del sacerdote, sino en el verbo del creador. Por lo tanto, la indignidad del sacerdote no impide el efecto del sacramento, así como la enfermedad del médico no compromete el efecto de la medicina. Aunque a veces la obra obrante pueda ser impura, la obra obrada, sin embargo, es siempre pura" (*In sacramento corporis Christi nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote... quia non in merito sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris. Non ergo sacerdotis iniquitas effectum impedit sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum*: *PL*, CCXVII, c. 844).

11. Los tratados modernos sobre los sacramentos atribuyen de modo genérico la primera formulación de la doctrina del *opus operatum* a las *Sentencias* de Pedro de Poitiers, un teólogo del siglo XII que, por su sutileza, se contaba entre los "laberintos de Francia", junto a Pedro Abelardo, Gilbert de la Porrée y Pedro Lombardo. El recorrido por los dos pasajes de la obra en que aparece la distinción se revela particularmente instructivo. La primera articulación de la doctrina no se refiere, de hecho, a la teoría de los sacramentos, sino a la de la acción del demonio. "También el diablo", escribe Pedro en su estilo laberíntico, "le sirve a Dios y Dios aprueba las obras que él obró, pero no aquellas con las que obró [*opera eius quae operatur, non quibus operatur*]: las obras obradas, como se suele decirse, no las obras obrantes [*opera operata, ut dici solet, non opera operantia*] que son todas malas porque no provienen de la caridad. Así como

Dios aprobó la pasión de Cristo realizada por los judíos, en cuanto obra obrada por los judíos [*opus iudaeorum operatum*], no aprobó las obras obrantes de los judíos [*opera iudaeorum operantia*] y las acciones con las que obraron aquella pasión. Dios es ofendido por la acción del diablo, pero no del acto en sí mismo; Dios no quiere que el diablo haga en el modo como lo hace aquello que Dios le ordena hacer. Si en la Escritura se lee que Dios le ordena al diablo hacer algo, como por ejemplo en el Libro de los Reyes a propósito del engaño de Acab..., no debe entenderse aquí que él ordena como si lo quisiese; o sea, si quiere que él haga algo, no quiere sin embargo que lo haga como lo hace. Aunque, de hecho, el diablo haga lo que Dios quiere, no lo hace como Dios quiere y por ello siempre peca" (Pedro de Poitiers, p. 156).

Se comprende por qué, en los tratados modernos, la atribución de la doctrina del *opus operatum* a Pedro de Poitiers debía permanecer necesariamente genérica. Pues no podía dejar de ser problemático para los historiadores de la teología que la primera formulación de la distinción que debía suministrar el paradigma de la praxis sacramental del sacerdote haya sido concebida para definir la acción del diablo en el interior de la economía providencial. De hecho, Pedro transfiere la distinción al ámbito de la teoría de los sacramentos sólo en el libro V, a propósito de la eficacia del bautismo: "Aquel que es bautizado, se bautiza por la autoridad de alguien: o de Cristo o del sacerdote. Si es bautizado por la autoridad del sacerdote y no por el bautismo de Cristo, entonces el sacerdote es el que perdona

los pecados... La purificación es obra de alguien, o del bautizante o del bautizado. Si es obra del bautizante y es en virtud de la caridad, entonces el mérito del bautismo pertenece al bautizante. Del mismo modo él tiene el mérito de la acción bautismal [*baptizatione*], en el sentido en que la acción con la cual él bautiza se dice *baptizatio,* que es una obra distinta al bautismo [*baptismus*], porque es una obra operante [*opus operans*], mientras que el bautismo es una obra operada [*opus operatum*], si así puede decirse" (*PL*, CCXI, p. 1235).

ℵ Es importante notar que tanto Pedro de Poitiers como Inocencio III hablan de *opus operans* y no de *opus operantis*, como más tarde harán los teólogos. La distinción –en esto, como veremos, consiste su novedad– no sólo divide entonces al sujeto de su acción, sino también a la acción misma, considerada en principio como la operación de un agente y luego en sí misma, es decir, en su efectualidad.

12. A estas alturas es evidente lo que está en juego en la estrategia que lleva a distinguir el *opus operatum* del *opus operans*. Se trata de separar en una acción su realidad efectual, tanto del sujeto que la cumple (sin que por ello sea exonerado de toda responsabilidad con respecto a ella), como del proceso a través del cual se realiza. Reflexionemos entonces sobre el singular estatuto que compete a la acción sacerdotal. Ésta se escinde en dos: por un lado, el *opus operatum*, es decir, los efectos que derivan de ella y la función que desempeña en la economía divina; por el otro, el *opus operans* (u *operantis*), es decir, las disposiciones y las mo-

dalidades subjetivas a través de las cuales el agente realiza la acción. La liturgia en cuanto *opus Dei* es la efectualidad que resulta de la articulación de estos dos elementos distintos y, a pesar de ello, complementarios.

De este modo se rompe el nexo ético entre el sujeto y su acción: lo determinante ya no es la recta intención del agente, sino sólo la función que cumple la acción en cuanto *opus Dei*. Así como la acción del demonio en calidad de *opus operatum* se cumple al servicio de Dios, aunque como *opus operantis* sea malvada, del mismo modo, la acción litúrgica del sacerdote es eficaz como *opus Dei*, aunque el sacerdote indigno cometa pecado. La liturgia define entonces una esfera particular de acción en la que el paradigma mistérico de la Carta a los Hebreos (el *opus operatum* de Cristo gran sacerdote) y el paradigma ministerial de la carta de Clemente (el *opus operantis Ecclesiae*) coinciden y a la vez se distinguen. Pero esto sólo puede suceder a cambio de dividir y vaciar la acción del sacerdote de su sustancia personal que, en cuanto "instrumento animado" de un misterio que lo trasciende, en realidad no obra y, sin embargo, en cuanto titular de un ministerio, de algún modo ejercita una acción propia. En este sentido, si por un lado (respecto al misterio y al *opus operatum*) él no es un sujeto sino un instrumento que, en palabras de Tomás, "no obra en virtud de su propia forma", por el otro (respecto a su ministerio) mantiene su acción específica, tal como el hacha, en el ejemplo de Tomás, "cumple su acción instrumental sólo ejercitando su acción específica, que es la de partir y cortar" (*S. Th.*, III, qu. 62, art. 1). *El sacerdote, como instrumento animado, es*

*entonces aquel sujeto paradójico al que le compete el "ministerio del misterio"*. En la medida en que, en él, el *opus operantis* puede coincidir con el *opus operatum* sólo a condición de distinguirse de él y puede distinguirse de él sólo a condición de desaparecer en él, puede decirse que (en la terminología de los actos lingüísticos) su felicidad es su infelicidad y su infelicidad, su felicidad.

ℵ Es significativa la particular atención que la encíclica *Mediator Dei* de 1947 presta al problema de la distinción entre *opus operatum* y *opus operantis Ecclesiae* y el modo como trata de minimizar completamente el problema de la separación (*discrepantia*) que permanece entre ellos. "En la vida espiritual", recita el texto titulado *Falsas oposiciones elaboradas en nuestro tiempo que hay que rechazar*, "no puede haber ninguna discrepancia o contraposición [*discrepantia vel repugnantia*] entre la acción divina que, para perpetuar nuestra redención, infunde la gracia en las almas, y la obra laboriosa y colaborativa del hombre [*sociam laboriosamque hominis operam*], que no debe volver inútil el don de Dios. Es decir, entre la eficacia del rito exterior de los sacramentos que se produce *ex opere operato* y la acción meritoria de aquellos que los imparten o reciben que llamamos *opus operantis*; así también, entre las plegarias públicas y las privadas, entre la vida ascética y la piedad litúrgica y, finalmente, entre la jurisprudencia, el magisterio legítimo de la jerarquía eclesiástica y la potestad propiamente dicha sacerdotal que se ejercita en el sagrado ministerio" (Braga y Bugnini, p. 578).

Sin embargo, aunque el texto ratifica muchas veces que, al menos en lo que concierne a los sacramentos, la eficacia del culto se produce "sobre todo y en primer lugar *ex opere operato*" (ibíd., p. 574), no queda claro cómo debe entenderse la necesidad del *opus operantis Ecclesiae* que la encíclica se preocupa por afirmar.

Es posible reconocer aquí el modelo teológico de aquella escisión y, al mismo tiempo, cooperación que ha marcado durante tanto tiempo la praxis de la tradición marxista, entre, por un lado, la actividad y la iniciativa necesaria del militante político y, por el otro, las leyes dialécticas de la historia que le garantizan la eficacia.

*En perfecta coherencia con el significado etimológico del término* leitourgía, *la Iglesia siempre ha subrayado el carácter "público" de la propia liturgia. Es cierto que la piedad y las plegarias privadas de los fieles son importantes, pero –advierte la encíclica* Mediator Dei– *éstas tienen valor propio en la medida en que preparan para la participación del culto público que tiene su centro en la celebración eucarística (Braga y Bugnini, p. 578) y, si se separan de éste, son "censurables y estériles" (ibíd., p. 576). La definición de la liturgia que contiene la encíclica expresa este carácter público a través de la imagen, familiar a los historiadores de la política, del "cuerpo místico" de Cristo, constituido por la unión inseparable de la sociedad de los fieles y de su "Cabeza": "La sagrada liturgia es el culto integral y público del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros" (ibíd., p. 571).*

*Erik Peterson, en su libro de 1935 sobre los ángeles, aborda de lleno justamente este significado político de la Iglesia como asamblea litúrgica. "La* ecclesía*", escribe, "es la asamblea de los ciudadanos de pleno derecho [*Vollbürger*] de la ciudad celeste que se reúnen para realizar actos de culto" (Peterson, p. 198). "El culto de la Iglesia celeste", leemos pocas páginas después, "y entonces naturalmente también la liturgia de la*

*Iglesia terrena que está unida a ella, tienen una relación original con la esfera política" (ibíd., p. 202).*

*La distinción y, a su vez, la conjunción entre la Iglesia celeste y la Iglesia terrena se corresponde aquí con la doble articulación entre* opus operatum *y* opus operans, *trinidad inmanente y trinidad económica que, como vimos, define la liturgia. La liturgia hace posible la comunidad política entre la Iglesia celeste y la Iglesia terrena y, a su vez, la unidad de la trinidad inmanente y la trinidad económica en una praxis sacramental. Pero, precisamente por ello, está constitutivamente marcada por una duplicidad. En la medida en que expresa la operación interna de la propia vida divina, la actividad económica del Cristo "leiturgo" y sacerdote, y de su cuerpo místico sólo puede ser eficaz* ex opere operato. *Sin embargo, en la medida en que define la praxis de la* ecclesía *como comunidad política, la liturgia no puede darse sin el* opus operans *de sus miembros. "La obra de la redención", sanciona la encíclica, "que en sí misma es algo que no depende de nuestra voluntad, tiene la necesidad del esfuerzo [*nisus*] interior de nuestro ánimo, a fin de que podamos conseguir la salvación eterna" (Braga y Bugnini, p. 576).*

*Al definir de este modo la peculiar operatividad de la praxis pública, la Iglesia inventó el paradigma de una actividad humana cuya eficacia no depende del sujeto que la lleva a cabo y que, sin embargo, tiene necesidad de él como de un "instrumento animado" para realizarse y volverse efectiva. El misterio litúrgico –puesto que en él alcanza su realización el misterio de la economía trinitaria– es el misterio de esta praxis y de esta operatividad.*

## 2. Del misterio al efecto

1. El término "misterio" ocupa el lugar central de una reflexión sobre la liturgia que ha marcado profundamente la conciencia que la Iglesia tiene hoy de su actividad. Se trata de la obra de Odo Casel (1886-1948), un monje benedictino de la abadía renana de Maria Laach, que ha sido uno de los principales inspiradores de aquello que más tarde se definiría como "Movimiento litúrgico" (*liturgische Bewegung*). Ildefons Herwegen, nombrado abad de Maria Laach en 1914, ya había dado vida a una relectura de las fuentes de la tradición litúrgica que a partir de 1918 se expresa en la publicación de dos series, con el significativo título de *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* y *Ecclesia orans* [Fuentes e investigaciones histórico-litúrgicas e Iglesia orante]. En 1921, Casel agrega a estas dos publicaciones el *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* [Anuario de la Ciencia de la Liturgia], que se propone un estudio sistemático y a la vez histórico del culto de la Iglesia. En los veinte años que duró su publicación, a través de un volumen imponente de estudios filológico-lexicales y teológicos, el *Jahrbuch* se vuelve el órgano de aquello que se ha definido con razón, en el título de una monografía dedicada a Maria Laach,

como una "renovación de la Iglesia a partir del espíritu de la liturgia" (Jeggle-Merz). Desde la perspectiva de Casel y sus seguidores, la liturgia deja de ser el cumplimiento de un rito que tenía su sentido en otro lugar –en la fe y en la teología dogmática– y deviene el *locus theologicus* por excelencia, sólo a partir del cual la Iglesia puede encontrar su vida y su realidad. "El cristianismo", escribe Casel "no es sólo una 'religión' o una 'confesión' en el sentido moderno de estos términos, es decir, un sistema de verdades establecidas más o menos dogmáticamente que se aceptan y se profesan, o bien un conjunto de imperativos morales que se observan o por lo menos se reconocen. El cristianismo es, por cierto, todo esto; es tanto un conjunto de verdades como una ley moral. Pero ello no agota su esencia" (Casel 1, p. 35). El cristianismo –tal es la tesis que resume el pensamiento de Casel– es esencialmente "misterio", es decir, una acción litúrgica que cada vez que se cumple vuelve presente de forma ritual la praxis, salvífica de Cristo. Entrando en contacto con esta praxis la comunidad cultual obtiene la salvación. Casel emprende su reivindicación del misterio justamente en contra de la desacralización y la racionalización del mundo que define la edad moderna.

ℵ Al afirmar con fuerza la centralidad de la acción mistérica en la realidad de la Iglesia, Casel (y con él, el movimiento litúrgico) parece referirse implícitamente al antiguo axioma que, en la tradición de la Iglesia, establecía el primado de la liturgia sobre la fe: *legem credendi statuat lex supplicandi* [la ley suplicante establece la ley creyente] (o, de forma abreviada, *lex orandi-lex credendi* [ley orante-ley creyente]). Para Casel, como se ha escrito,

"las tradiciones litúrgicas auténticas no son una más de las tantas fuentes para el conocimiento de la fe, sino la fuente y el testimonio central de la vitalidad de la fe y de toda la liturgia" (Kilmartin, pp. 96-97). Y no es casual que en el imponente trabajo filológico de su escuela prime el análisis de los textos litúrgicos y de los sacramentos sobre el de las Escrituras y los textos teológicos en sentido estricto. La liturgia prevalece sobre la doctrina tal como en los movimientos políticos contemporáneos, el acento cae más sobre la praxis que sobre la teoría. Dado el éxito de las tesis del Movimiento litúrgico en el interior de la Iglesia, no sorprende que Pío XII, en su encíclica, dedique un pasaje importante a la refutación de su radicalización. Aunque se hace especial hincapié en la vital importancia de las praxis litúrgicas, se invierte puntualmente el principio por el cual la norma de la liturgia decide la de la fe: "La liturgia sagrada no establece ni constituye de modo absoluto y por su propia fuerza la fe católica... si quisiéramos expresar y determinar de modo absoluto y general la relación que circula entre la fe y la liturgia sagrada, se debería decir propiamente: la ley de la fe establece la ley de la plegaria [*lex credendi legem statuat suplicandi*]" (Braga y Bugnini, p. 581). Y sin embargo lo que el pontífice tiene en mente –como sugiere el título del capítulo en cuestión– es una "estrechísima conexión entre la liturgia y el dogma" (*arcta connexio liturgiae et dogmatis:* ibíd, p. 580), en la que la liturgia "puede proveer argumentos y testimonios de gran importancia para decidir los puntos fundamentales de la doctrina cristiana" (ibíd., p. 581).

2. Los primeros veinte años del siglo XX se definieron con razón como "la época de los movimientos". No sólo tanto a la derecha como a la izquierda del ordenamiento político, los partidos ceden el lugar a los movimientos (el movi-

miento obrero y también el fascismo y el nazismo se definen como "movimientos"), sino que incluso en las artes, en las ciencias y en todo ámbito de la vida social los movimientos sustituyen hasta tal punto las escuelas y las instituciones que es prácticamente imposible hacer de ellos una lista exhaustiva (es significativo que cuando en 1914 Freud busca un nombre para su escuela se decide al final por el de "Movimiento psicoanalítico").

La característica común de los movimientos es su decisiva toma de distancia respecto del contexto histórico en que surgen y de la visión del mundo de la época y la cultura a la que se contraponen. En este sentido, también el movimiento litúrgico participa de la misma reacción contra el individualismo humanista y la racionalización del mundo que define a muchos movimientos que aparecen tras la primera guerra mundial. Desde este punto de vista es particularmente instructiva la lectura del primer capítulo del libro-manifiesto de Casel, *Das christliche Kultmysterium* [El misterio cultual cristiano] (1932), titulado "El retorno al misterio". Nuestro tiempo, escribe Casel, está asistiendo al ocaso del individualismo y del humanismo, que despojando a la naturaleza y al mundo de lo divino habían creído que disiparían para siempre la oscuridad del misterio. De este modo, a través del colapso del humanismo racionalista, nuestra época reabrió "la vía del retorno al misterio" (Casel 1, p. 30). El mundo "es nuevamente el campo de acción de fuerzas divinas" y el "misterio divino está de nuevo ante nuestros ojos" (ibíd.). Con una poco disimulada alusión a lo que estaba sucediendo por aquellos

años en la esfera profana y, en particular, en relación con el redescubrimiento de los ceremoniales y las liturgias en el ámbito político, Casel puede escribir: "También el mundo que está fuera del cristianismo y fuera de la Iglesia está hoy a la búsqueda del misterio y se construye un nuevo rito en el que el hombre se tributa un culto a sí mismo. Pero de este modo, el mundo no puede alcanzar la realidad divina" (ibíd., p. 33).

3. La estrategia de Casel ya está claramente articulada en la disertación discutida en 1918 en la Universidad de Bonn con August Brinkmann: *De philosophorum Graecorum silentio mystico* [Acerca del silencio místico de los filósofos griegos]. Bajo la apariencia de una investigación puramente histórico-filológica, aquí ya encontramos enunciadas las dos tesis que guiarán sus trabajos sucesivos.

La primera, que constituye el tema de la disertación, sostiene que los misterios paganos (eleusinos, órficos y herméticos) no deben verse como una doctrina secreta que se podría enunciar en palabras pero que está prohibido revelar. Según Casel, este significado del término "misterio" es tardío y deriva de la influencia de las escuelas neopitagóricas y neoplatónicas. Originariamente "misterio" designa una praxis, los *drómena*, los gestos y los actos a través de los cuales una acción divina se realiza en el tiempo y en el mundo para la salvación de los hombres: *silentium mysticum non qualunque theologiam, sed actiones ritusque sacros texisse* [el silencio místico se entrelaza no con cualquier teología, sino con las acciones y los ritos sagrados] (Casel 2, p. 19).

La segunda tesis, que concluye la disertación en la forma de una pregunta, en realidad es una declaración programática: "La filosofía griega se interrumpió, pero no murió. Por ello es posible preguntarse si los cristianos retomaron y pusieron nuevamente en circulación la doctrina mistérica griega y cuál es el influjo que ésta ejerció no sólo sobre su filosofía y su teología sino también en el culto sagrado y en sus preceptos morales (en particular entre los monjes). Me ocuparé de esta cuestión en otro momento [*qua de re alio loco erit agendum*]" (ibíd., p. 158).

Puede decirse que toda la obra sucesiva de Casel es la paciente, metódica y obstinada realización de este programa que, a través de una serie imponente de estudios lexicales e histórico-filológicos, trata de demostrar la conexión de la liturgia sacramental cristiana con los misterios paganos y la naturaleza esencialmente "mistérica" del culto cristiano.

א La tentativa de relacionar de algún modo los misterios paganos y la liturgia cristiana, en verdad, ya está presente implícitamente en el gesto con que Clemente Alejandrino opone los "misterios del *lógos*" (*toû logoû tà mystéria*) a los misterios paganos (*Protr.*, 12). De todas formas, entre el final del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, los historiadores de la religión desde Usener a Dieterich, desde Reitzenstein a Wilhelm Bousset, habían observado y documentado más allá de toda duda la evidente conexión entre la experiencia salvífica que es cuestionada en los misterios paganos, y el mensaje cristiano. Que la reivindicación de este nexo proviniese ahora de un monasterio benedictino y se difundiese en el interior de la Iglesia explica tanto el nuevo significado que asume en la teología del siglo XX como las polémi-

cas que acompañan su difusión. En 1944, tres años antes de que la curia tomase posición sobre las tesis del Movimiento litúrgico con la encíclica *Mediator Dei*, un teólogo jesuita, Hugo Rahner, todavía podía escribir en una conferencia sobre *Los misterios paganos y los misterios cristianos* que "la cuestión aún es objeto de una encendida discusión" (Rahner, p. 152).

La doctrina de Casel puede ser vista como la tentativa de construir una genealogía no judaica de la liturgia cristiana (que por el contrario, como muestran las investigaciones de Werner, sabemos que de hecho en muchos aspectos deriva directamente de la liturgia de la sinagoga). "El judaísmo" no se cansa de repetir Casel, "no conocía misterios... la religión hebraica de la ley no era mística; cuando aparecen ideas místicas, como en los profetas, éstas no se refieren al culto. Sólo en el helenismo se encuentra un auténtico concepto de misterio" (Casel, 3, p. 140).

En este sentido es posible que la toma de distancia de la genealogía judaica contuviese, dado su contexto histórico, inconscientes implicaciones antisemitas (que su autor, a decir verdad, no siempre parece haber hecho explícitas).

4. La tesis acerca de la derivación de la liturgia cristiana a partir de los misterios paganos y tardo-antiguos ha dado lugar a interminables discusiones entre los teólogos y los historiadores de la liturgia. Las investigaciones lexicales de Casel y de sus discípulos sobre la historia semántica (que ellos llaman "filología teológica") de los términos *mysterium*, *sacramentum* y *leitourgía* muestran que en los Padres, entre el siglo IV y el siglo V, ciertamente ya existe una clara conciencia del significado que estos términos tenían en el contexto pagano. Pero las polémicas sobre la derivación del término latino *sacramentum* a partir del juramento clásico

que en la figura del voto implicaba una consagración y, en este sentido, estaba presente en las iniciaciones mistéricas, ya se daban en vida de Casel y continúan después de su muerte.

Sin embargo, el debate sobre la "filología teológica" corre el riesgo de ocultar un problema más esencial que no concierne tanto al de la continuidad entre los misterios paganos y los misterios cristianos, como a la naturaleza misma del misterio litúrgico. Si queremos comprender plenamente qué es lo que Casel entiende por misterio, debemos entender la función que el misterio cumple en su estrategia argumentativa. ¿Qué es lo que implica, para Casel, la definición del cristianismo como "misterio"? ¿Por qué para él es tan determinante la conexión genealógica con los misterios paganos?

Para Casel misterio significa esencialmente "acción cultual". Definir el cristianismo como misterio, entonces, para el autor equivale en primer lugar a afirmar que la Iglesia no es sólo una simple comunidad de creyentes que se define por compartir una doctrina cristalizada en un conjunto de dogmas. La Iglesia se define sobre todo a través de la participación mistérica en la acción cultual. "Así como la economía de la salvación no incluye sólo las doctrinas, sino principalmente las acciones salvíficas de Cristo, del mismo modo, la Iglesia conduce a la humanidad a la salvación no sólo a través de la palabra, sino a través de las acciones sagradas" (Casel 1, p. 32).

"Por ello, la redención de Cristo debe realizarse en nosotros. Esto no sucede a través de una simple 'aplicación',

frente a la cual permaneceremos en una actitud pasiva, ni a través de una 'justificación', que vendría sólo de la fe, ni a través del conferimiento de la gracia de Cristo, que se recibiría sólo eliminando los obstáculos interpuestos. Es necesaria una participación vital y activa en la obra redentora de Cristo, participación que es *pasiva* en cuanto es el Señor el que obra en nosotros, y *activa,* en la medida en que nosotros estamos activamente presentes con nuestra acción. Nuestra cooperación debe corresponderse con la obra de Dios en nosotros (*opus operatum*), cumplida con la ayuda de la gracia de Dios" (ibíd., pp. 41-42).

Esto significa, si bien se mira, que la Iglesia es una especie de comunidad política (Casel utiliza la expresión "comunidad cultual") cuya plena realización se da sólo en el cumplimiento de una acción especial, que es la liturgia. Evocando el significado político originario del término *leitourgía,* Casel afirma que ambos términos, "misterio" y "liturgia", significan lo mismo pero desde dos puntos de vista diversos: "'misterio' significa la esencia íntima de la acción sagrada, es decir, la obra redentora proveniente del Señor glorioso a través de los ritos sagrados instituidos por él; 'liturgia', en conformidad con su significado etimológico de 'obra del pueblo' y 'servicio', indica más específicamente la acción de la Iglesia en unión a la obra salvífica de Cristo" (ibíd., p. 75).

En otro texto, el autor precisa que "Misterio significa la acción divina [*göttliche Tat*] en la *Ecclesía*, es decir, los hechos objetivos [*objective Tatsachen*] que suceden en y para una comunidad [*Gemeinschaft*] y encuentran entonces una

expresión supraindividual en el servicio comunitario [*Gemeinschaftsdienste*]" (Casel 4, p. 146). Esta acción divina está efectualmente presente en la acción litúrgica que se define entonces como "la ejecución [*Vollzug*] ritual de la obra redentora de Cristo en la *Ecclesía* y a través de ella, es decir, la presencia de la acción divina de la salvación [*die Gegenwart göttlicher Heilstat*] bajo el velo del símbolo" (ibíd., 145).

א La centralidad del carácter pragmático del misterio litúrgico se afirma con vehemencia en uno de los primeros textos publicados por Casel en el *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, "'Actio' in liturgischer Verwendung" ["'Actio' en el uso litúrgico"]. La particular importancia de este texto consiste en que permite plantear el problema de la relación entre la liturgia y el derecho. A través del análisis de una fórmula contenida en los más antiguos sacramentarios e incluso en el misal romano, Casel muestra que el nombre de la celebración eucarística era originariamente *actio*, "acción". En este punto Casel menciona la opinión de Baumstark que sostiene que el uso litúrgico del término derivaría del derecho romano, en el que *actio* designaba aquella forma eminente del obrar que es la *legis actio*, es decir, el juicio (Baumstark, pp. 38-39). Aquí, *actio* significaba la particular eficacia performativa de la pronunciación de una fórmula ritual (y del gesto que la acompañaba), que en la forma más antigua del proceso, la *legis actio sacramenti*, comprendía también el prestar un juramento. Aunque Honorio de Autun ya había señalado la analogía entre el proceso y la misa al escribir que "al canon también se lo llama *actio*, porque en él tiene lugar la causa entre el pueblo y Dios [*quia causa populi in eo cum deo agitur*]" (*PL*, CLXXII, c. 577), Casel deja de lado la tesis de Baumstark para sugerir que el uso litúrgico del término *actio* debe relacionarse más bien con la termi-

nología sacrificial romana, donde *agere* y *facere* designaban la praxis sacrificial. "La designación del canon como *actio* prueba que en el momento de su origen todavía estaba viva la antigua y puramente litúrgica concepción de la *eucharistía* como ofrenda sacrificial. Ofrece también un indicio importante para la valoración de la antigua liturgia cristiana, cuyo contenido no era un silencioso recogimiento y cuyo objeto no era una doctrina teológica abstracta, sino un obrar, un acto [*Handlung, Tat*]" (Casel 5, p. 39).

Preocupado como siempre por subrayar el carácter práctico de la liturgia, Casel no se da cuenta de que la analogía con la *legis actio* habría permitido comprender la especial naturaleza de la acción litúrgica. La eficacia *ex opere operato* que la define se corresponde perfectamente con la eficacia performativa de la pronunciación de la fórmula de la *actio*, que realizaba de inmediato las consecuencias jurídicas contenidas en la declaración (*uti lingua nuncupassit, ita ius esto* [lo declara oralmente, tiene derecho]). Tanto en el derecho como en la liturgia se trata del régimen performativo particular de la eficacia de un *actio*, que se trata justamente de definir.

ℵ Un rechazo análogo a la tan evidente proximidad entre la efectualidad litúrgica y el derecho se encuentra en el ensayo de Walter Dürig sobre el concepto de prenda en la liturgia romana. El término *pignus*, que en el derecho romano designa el objeto que el deudor consigna en plena posesión al acreedor como garantía de pago, en los textos litúrgicos es desplazado en referencia a la cruz, a las reliquias de los santos y, en particular, a la eucaristía, definida como "prenda de la redención". Así como la prenda en manos del acreedor es un anticipo concreto de la prestación futura, del mismo modo, la cruz y la eucaristía anticipan la presencia de la realidad escatológica. El problema no es tanto si en la

base de los textos eucarísticos sobre el *pignus* existe o no una relación jurídica (cosa que Dürig trata de hecho de negar: ibíd., p. 398), sino el de la evidente analogía estructural entre el ámbito jurídico y el ámbito litúrgico.

5. Si la verdadera realidad de la Iglesia es el misterio litúrgico y si éste se define a través de la presencia eficaz de la acción redentora divina, entonces comprender la naturaleza de la liturgia significará comprender la naturaleza y los modos de aquella presencia. A este decisivo problema que aparece veladamente en todos sus escritos, Casel dedicó un ensayo específico que se titula justamente *Mysteriengegenwart*, "presencia mistérica".

El término "presencia mistérica", según Casel, es una tautología porque "la presencia pertenece a la esencia del misterio" (Casel 4, p. 145). Éste define "el núcleo más propio de la liturgia cristiana", que no es más que la presentificación (*repraesentatio* en el sentido literal de "volver nuevamente presente") de la *Heilstat*, de la acción salvífica de Cristo y entonces, ante todo, del propio Cristo. Sobre este punto Casel cita el pasaje del *De mysteriis* de Ambrosio en el que esta presencia se afirma como tal: "Debes creer que allí (en el sacramento) la divinidad está presente. Si crees en la operación, ¿cómo es posible que no creas en la presencia? ¿De dónde vendría la operación, si no la precediera la presencia [*Unde sequeretur operatio, nisi praecederet praesentia*]?" (*De myst.*, 8, pp. 159-160).

La presencia de la que se trata en el misterio no es, sin embargo, la presencia histórica de Jesús en el Gólgota, sino

una presencia de tipo particular que concierne únicamente a la acción redentora de Cristo (y entonces a Cristo en cuanto redentor). En efecto, Cristo aparece en la Iglesia en una doble figura: "como el hombre histórico Jesús, cuya divinidad todavía estaba velada... y como el *kýrios christós* que a través de su pasión fue eternamente transfigurado en el Padre" (Casel 4, p. 155). En el misterio litúrgico están presentes "sólo las acciones que Cristo cumple como redentor, no las meras circunstancias históricas que están privadas de valor para la *oikonomía*" (ibíd., p. 174). Esto significa que en el sacrificio eucarístico "Cristo no vuelve a morir en un sentido histórico-real; por el contrario, su acción salvífica se vuelve presente sacramentalmente, *in mysterio, in sacramento* y, de este modo, accesible a aquellos que buscan la salvación" (ibíd.).

Por último, para Casel esta presencia es también efectiva (*wirklich*) y no simplemente eficaz (*wirksam*) (ibíd., 159). Comentando el dicho agustiniano *Semel inmmolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento* [Cristo se inmoló una vez a sí mismo y, sin embargo, cotidianamente es inmolado en el sacramento], éste escribe que si la *immolatio* que tiene lugar sobre el altar no es real sino sacramental, sin embargo y precisamente por esto "ésta no es una mera representación [*Darstellung*] –de lo contrario no sería un sacramento– sino una efectualidad bajo el signo [*Wirklichkeit unter dem Zeichen*]. En una palabra, *sacramentum, mysterium*" (ibíd, p. 182).

Por esto, según Casel, el protestantismo que niega que el sacrificio de Cristo en efecto presente en la eucaristía,

destruye "la fuerza más propia de la liturgia católica, que es la de ser el misterio objetivo y pleno de efectualidad [*wirklichkeitserfülltes*] de la acción salvífica de Cristo" (ibíd., p. 200).

6. Para explicar la singular modalidad de la presencia que él define *Mysteriengegenwart*, Casel se refiere, en el ensayo, a la tradición patrística oriental –desde Cirilo de Jerusalén a Juan Crisóstomo–, que interpreta esta presencia en sentido pneumático. "El Pneuma de Cristo, o, más precisamente, el Señor pneumático" está presente en los misterios y a través de ellos obra constantemente en la Iglesia (ibíd., p. 162). Esta terminología espiritual, que tiene su lugar y su sentido propio en la teología trinitaria, sin embargo, no dice nada acerca del modo de la presencia mistérica, es decir, sobre aquello que podemos definir como una "ontología del misterio". Los Padres latinos y la Escolástica habían dado una expresión terminológica a este problema a través de un vocablo particular que designa el modo de la presencia y de la operatividad de Cristo en los sacramentos. Se trata del término *effectus*. Deberemos medirnos entonces con la historia semántica de este término en la liturgia cristiana.

Al final del ensayo sobre la *Mysteriengegenwart*, el término aparece en un punto crucial que concierne a la interpretación de la doctrina eucarística de Tomás. A propósito de la *immolatio* que tiene lugar en la eucaristía, Tomás distingue, de hecho, dos modos o sentidos diversos en los que se dice este término. En el primer sentido, se trata de una imagen que representa la pasión de Cristo (*imago quaedam*...

*repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio*) [una imagen... representativa de la pasión de Cristo, que es su verdadera inmolación]; en el segundo, en cambio, el término designa el *effectus* de la pasión de Cristo, "es decir, el hecho de que a través de este sacramento se nos ha hecho [*efficimur*] partícipes del fruto de la pasión del Señor" (*S. Th.*, III, qu. 83, art. 1; cfr. Casel 4, p. 181). Casel cita otros pasajes de la *Summa* en los que el término *effectus* designa la realidad efectual del sacramento, considerada tanto con respecto a la representación (*id ex quo habet effectum, scilicet et ipse Christus contentus et passio eius repraesentata*), como al uso y a la finalidad del sacramento (*id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti*) (ibíd., p. 184). El término *effectus*, según Casel, nombra esta unidad efectual de la imagen y la presencia en el misterio litúrgico, en que la presencia es real en su operatividad, es decir, en tanto *Heilstat*, acción salvífica: "La presencia mistérica significa una presencia real, pero de una realidad de tipo especial. Una realidad en la medida en que sólo se corresponde con la finalidad del sacramento, que es la de permitirle a los fieles participar, para su salvación, en la vida de Cristo como salvador" (ibíd., p. 191).

En un ensayo breve pero de gran densidad sobre las *Plegarias romanas* publicado tres años antes en el *Jahrbuch*, Casel vuelve sobre el concepto de *effectus* para reafirmar que éste no significa eficacia (*Wirkung*) sino efectualidad (*Wirklichkeit*). Desde esta perspectiva analiza una serie de textos entre los que se destaca el pasaje de un sermón de León Magno que le aporta el documento esencial para su

argumentación: "Era necesario que aquello que se había prometido en un misterio figurado [*figurato promissa mysterio*] se cumpliese en su manifiesta efectividad [*manifesto implerentur effectu*]; que el verdadero cordero apartara al cordero significado [*ovem significativam ovis vera removeret*] y que la diversidad de víctimas se cumpliese a través de un único sacrificio... A fin de que las sombras cedan al cuerpo y las imágenes se desvanezcan bajo la presencia de la verdad, la antigua observancia se suprime del nuevo sacramento, la víctima se convierte en víctima y la festividad legal se cumple en el instante mismo en que se transforma" (Casel 6, p. 38).

Parece difícil negar que en estos pasajes *effectus* no designe simplemente la *Wirkung*, los efectos de la gracia producidos por el rito sacramental, sino también y sobre todo la *Wirklichkeit*, la realidad en su plenitud efectual. "Aquí, *Effectus*", concluye Casel, "no significa el efecto [*Wirkung*], sino la plena efectualidad [*die volle Wirklichkeit*] en oposición a la apariencia incompleta y exterior" (ibíd., p. 38); él es aquello que en lo invisible corresponde a la acción exterior, en él "todo lo que aquí se representaba simbólicamente se vuelve realidad, pero una realidad de tipo invisible y pneumática que luego puede volverse también productora de los efectos de la gracia" (ibíd., p. 45).

Reflexionemos un poco más sobre el carácter peculiar de esta "realidad" mistérica que no coincide ni con la presencia del Cristo histórico de carne y hueso (*sicut corpus in loco*) [como el cuerpo en el lugar], ni con su simple representación simbólica como en un teatro. El misterio litúr-

gico no se limita a representar la pasión de Cristo, sino que representándola realiza sus efectos; de este modo se puede decir que la presencia de Cristo coincide completamente con su efectualidad; pero esto implica, como veremos, una transformación de la ontología en la que la sustancialidad y la eficacia parecen identificarse.

א Definiendo de este modo la efectividad del sacrificio cristiano, Casel retoma la doctrina escolástica de las diferencias entre los sacramentos de la *vetus lex* [antigua ley], que tenían un carácter puramente ceremonial y profético y no producían un efecto salvífico, y aquéllos instituidos por Cristo que, haciendo cumplir lo que los *sacra* judaicos se limitaban a anunciar, realizan performativamente lo que figuran (*efficiunt quod figurant*). A este propósito Casel habla de una "imagen llena de efectualidad" (*wirklichkeitgefülltes Bild*). En este sentido, sus trabajos sobre la liturgia pueden compararse con las investigaciones sobre la imagen como realidad viviente o *Pathosformel* cargada de eficacia, que en aquellos mismos años estaban llevando a cabo, en ámbitos diversos, Ludwig Klages y Aby Warburg.

7. Walter Diezinger le ha dedicado una monografía al término *effectus* en la liturgia católica, que, aunque se presenta como una investigación de semántica histórica, en el prefacio anuncia "una *Auseinandersetzung* [disputa] con la doctrina de los misterios de Odo Casel" (Diezinger, p. 9) que concierne justamente al artículo que acabamos de citar. Diezinger hace un recorrido por los textos citados por Casel y junto a ellos lee una gran serie de documentos litúrgicos

para mostrar que si en algunos, como en el pasaje citado de León Magno, el significado de *Wirklichkeit* es indudable, en otros más bien parece estar en cuestión algo así como una *Wirkung*.

En todo caso, la monografía de Diezinger muestra que el término *effectus* –cualquiera que sea su significado exacto– desempeña en los textos litúrgicos una función absolutamente central que se trata entonces de comprender. El debate sobre la polisemia del término *effectus*, de hecho, deja en la sombra una cuestión igualmente decisiva: si en la oscilación semántica entre "efecto" y "efectualidad" no se esconde quizás una transformación que, más allá de la historia semántica de un término, concierne más bien a la historia de la ontología, la modalidad misma del ser que el término trata de nombrar. La oposición entre *Wirkung* y *Wirklichkeit*, efecto y efectualidad, de hecho, no es sólo semántica (los dos términos comparten la misma raíz y la misma etimología), sino también ontológica. Es más, quizá no se trata sólo de una oposición sino de una indeterminación que se corresponde con un cambio decisivo de la misma conceptualidad de la ontología. Mientras en el vocabulario de la ontología clásica, el ser y la sustancia son considerados independientemente de los efectos que pueden producir, en la efectualidad, el ser es inseparable de sus efectos, nombra el ser en tanto es efectual, produce ciertos efectos y, a su vez, está determinado por ellos. La efectualidad es entonces la nueva dimensión ontológica que primero se afirma en el ámbito litúrgico para luego extenderse progresivamente hasta coincidir en la modernidad con el ser en cuanto tal.

Comprender el significado de *effectus* en los textos litúrgicos significará entonces confrontarse con una transformación en la concepción del ser que nos concierne más de cerca. Porque quizás hoy nosotros no tenemos otra representación del ser que no sea la efectualidad; y esta dimensión es la que se aborda en términos como *Wirklichkeit*, *realitas*, "realidad" e igualmente en la definición del *Dasein*, en el § 9 de *Ser y tiempo*, como aquel ente "cuya esencia yace [*liegt*] en su existencia".

8. Desde esta perspectiva, se vuelve particularmente instructivo un análisis de las apariciones del término *effectus* en el *Thesaurus linguae latinae*. A diferencia del verbo *efficio*, del que deriva su etimología, el término *effectus* aparece en latín relativamente tarde (hacia el año 45 a. C.). Pero desde sus primeras apariciones (en Cicerón y en Varrón) esta oscilación semántica entre el efecto y la efectualidad se revela como el índice de una transformación que concierne a las mismas categorías ontológicas a través de las cuales se concibe la realidad. Al contrario de Diezinger, que con sumo cuidado intentaba mantener la diferencia entre *Wirkung* y *Wirklichkeit*, los compiladores de la entrada advierten que es imposible separar con certeza el significado de efectualidad (*actus efficiendi*) del de efecto del acto (*actus fructus*): *et est saepe in arbitrio intepretantis singulos locos, utram significationem potius accipiat* [y que se acepten más bien ambos sentidos con frecuencia queda a criterio del que interpreta pasajes particulares].

Veamos las primeras dos acepciones registradas en el *Thesaurus*, a primera vista, banales. La primera es la afir-

mación de Cicerón (*Tusc.*, 2, 3), según la cual *effectus eloquentiae audientium approbatio*. Ella no significa "el efecto de la elocuencia es la aprobación de los oyentes", lo cual, como es indudable, desde su contexto sería una obviedad, sino más bien "la realidad, la efectualidad de la elocuencia reside en la aprobación de los oyentes" (es decir, en el efecto que ésta suscita). Cicerón tiene entonces algo en mente, un modo de ser, en el que la realidad y el efecto son indiscernibles.

La segunda aparición está en Varrón (*De ling. Lat.*, 9, 39). Aquí, Varrón observa que al comparar los vocablos, no sólo debemos fijarnos en aquello que es similar en la forma (*quid habeat in figura simile*), sino también *in eo quem habeat effectum*, que no significa tanto "el efecto que éstos tienen" sino más bien (como está implícito en el ejemplo que sigue) "la efectividad de su uso".

Que el *effectus* no designe simplemente el efecto, sino la especial modalidad de ser de una cosa, es evidente en el sintagma *ese in effectu*, que se encuentra con frecuencia a partir de Cicerón. Desde esta perspectiva es particularmente significativo un pasaje (*De fin*, 3, 32) en el que las acciones injustas (*peccata*) se distinguen según su ser *in effectu* (como el maltratar a los padres o profanar los templos) o su ser *sine effectu* (como el estar tristes o tener un deseo erótico –*in libidine esse*–). Aquí también la traducción "tener o no tener efectos" sería sin duda insuficiente: lo que aquí se dirime es el estatuto ontológico del acto, la efectualidad plena o carente que les compete, según se trate de una acción o un estado.

El significado propiamente ontológico del término *effectus* se aclara más adelante en una serie de pasajes en el que éste expresa una declinación particular de la *enérgeia* aristotélica en su relación con la *dýnamis*. En el comentario de Calcidio al *Timeo* el término aparece con este sentido a propósito de la definición de la materia. La materia (*silva*, como la llama Calcidio) por su naturaleza está privada de cualidad y de determinaciones formales (*sine qualitate ac sine figura et sine specie*) y, sin embargo, nunca se da si no está acompañada de éstas. Y así como nosotros con el pensamiento podemos extraerle aquellas cualidades sin las cuales ésta no existe, del mismo modo podemos atribuirle su posesión *non effectu sed possibilitate* [no el efecto sino la posibilidad] (Calcidio, p. 337). Aquí, el *effectus* se opone a la posibilidad, pero no exactamente como en Aristóteles la *enérgeia* se opone a la *dýnamis*. En efecto, Calcidio se preocupa por precisar que la posibilidad o potencia aquí no debe ser entendida en el sentido en que se dice que la semilla contiene en sí misma la potencia de la planta, sino en el modo como se dice que el bronce tiene una potencia, en la medida en que puede convertirse en una estatua mediante la operación de un agente externo (*extrinsecus*). El *effectus*, entonces, no nombra simplemente el ser-en-obra (la *enérgeia*), sino la operación que una potencia realiza desde el exterior volviéndose así efectual.

Se entiende entonces por qué Quintiliano, en un texto que ejercería gran influencia sobre los autores cristianos, puede distinguir entre las artes *in actu* (o *in agendo*), como la danza, que tiene su fin en sí misma y terminado el acto

no deja ninguna obra (*nihilque post actum operis relinquit*), y las artes *in effectu*, como la pintura, que alcanza su fin en una obra (*operis... consummatione finem accipit*: *Iust. or.*, II, 18, 1-2). De lo que aquí se trata no es tanto de la distinción aristotélica entre la *praxis*, que tiene en sí misma su *télos*, y la *poíesis*, que tiene un fin externo (distinción que aquí estaría fuera de lugar, porque para Aristóteles una *téchne-ars* no puede definirse de ningún modo como praxis: *anágke tèn téchnen poiéseos all'ou prâxeos eînai*: *EN*, 1140a 17), sino más bien de un estatuto ontológico diverso, un modo distinto de la presencia que compete a las dos especies de artes. Mientras la *enérgeia* de la danza es del orden del *actus* (*in actu posita*), la de la pintura es del orden del *effectus*; en este último la operación se vuelve efectual, alcanza realidad y consistencia en un *opus*, pero no considerado en sí mismo, sino ante todo como *effectus* de una *operatio*.

Por ello Ambrosio, en el *Exámeron* (I, 5, 17), al retomar el pasaje de Quintiliano a propósito de la creación divina del mundo (probablemente a través de Basilio), lo desarrolla en su vocabulario ya plenamente litúrgico y distingue entre las *artes actuosae*, "que sólo consisten en el movimiento del cuerpo y en el sonido de la voz", en las que no queda nada después de la operación, y las artes, como la arquitectura y el tejido, en las que *cessante quoque operationis officio, operis munus adpareat... ut operatorio operis sui testimonium suffragetur* [habiendo terminado la acción (*officio*) de la operación, aparezca la función (*munus*) de la obra, para que un testimonio de su propia obra apoye al que

opera]. Aquí, sólo en apariencia Ambrosio parece estar pensando en la primacía de la obra. El sintagma *operis munus* –no la obra, sino la función de la obra–, puesto en correspondencia con la *operationis officium*, la acción concebida como un "oficio" y la remisión al operador muestran que él en verdad se mueve en una dimensión ontológica que ya no tiene nada que ver con la de Aristóteles. De lo que aquí se trata no es del modo de ser y la permanencia de una forma y de una sustancia (es decir, de un ser que, en los términos aristotélicos, "es lo que era"), sino de una dislocación del ser en la esfera de la praxis, en la que el ser es lo que hace, es su misma operatividad.

Resulta significativo que, de este modo, la propia creación divina sea presentada a través del vocabulario del *officium* y del *munus*. La obra –que en Aristóteles era el paradigma del ser– ya no es más que la prueba y el efecto de un obrar (*est enim hic mundus divinae specimen operationis, quia dum opus videtur, praefertur operator*) [En verdad este mundo es una prueba de la operación divina, puesto que, en la medida en que la obra se ve, se le antepone un artífice (*operator*)]. Aquí encuentra su oscuro precursor el estatuto ontológico del acto litúrgico, del *opus Dei*, en el que ser y praxis, efectualidad y efecto, operación y obra, *opus operatum* y *opus operans* se entrelazan inseparablemente.

ℵ En realidad, el paradigma de acción que aquí se aborda está mucho más cerca de lo que parece del paradigma de las *artes actuosae*, como la danza y el teatro. En un pasaje del *De finibus* (3, 7, 24), que quizá contenga la definición más precisa de la efec-

tualidad, comparando el *officium* de la sabiduría con los gestos y los movimientos del actor y el bailarín, Cicerón escribe que en ellos "el fin, es decir, la ejecución del arte, no debe buscarse fuera de ellos sino en ellos mismos [*in ipsa insit, non foris petatur extremun, id est artis effectio*]". Aquí, el fin no es una obra externa (como en la *poíesis*), pero tampoco coincide, como podría parecer a primera vista, con la propia acción (como en la *praxis*). El fin, de hecho, coincide con el acto sólo en la medida en que el acto es la ejecución (*effectio*) de un arte. De lo que se trata aquí no es de un paradigma ético sino de un paradigma técnico particular; pues, lo decisivo es que una operación artística especial (la teatral o la coréutica) es la que suministra el nuevo paradigma ontológico-práctico. En efecto, mientras Aristóteles consideraba la obra (*érgon*) como *télos* de la *poíesis* del artesano o del artista, aquí, a través del paradigma de las artes performativas, como la danza y el teatro, que por definición no tienen obra, el *télos* no es más la obra sino el *artis effectio*.

9. A partir de esta constelación semántica, en los autores cristianos se va elaborando progresivamente un paradigma ontológico en el que las características decisivas del ser ya no son más la *enérgeia* y la *entelecheía*, sino la efectualidad y el efecto. Desde esta perspectiva debe entenderse la aparición en los Padres, hacia la mitad del siglo III, de los términos *efficacia* y *efficientia* estrechamente ligados a *effectus* y usados en un sentido técnico para traducir (y traicionar) el griego *enérgeia*. Así, Rufino puede escribir: *aliud est possibilitatem esse in aliquo, aliud efficaciam vel efficientiam, quos Graeci* dynamin *et* energeian *vocant* [una cosa es que exista en algo la posibilidad, otra que existan la eficacia o la eficiencia, a los cuales los griegos llaman *dýnamin* y *enér-*

*geian*] (*Orig. en Rom.*, 8, 2, 1162c). Los pasajes sucesivos prueban más allá de toda duda que con estos términos Rufino entiende simplemente la efectualidad; en ellos *efficacia* y *efficientia* son glosados *hoc est re ipsa atque effectu* [ésta es la cosa misma y también el efecto] y de esto se da un ejemplo en la operación del herrero o de aquel que *effectu operis agit*, hace efectiva su operación (lit. "obra con la efectualidad de la obra, con su 'operatividad'"). En la cosa y la operación consideradas inseparablemente en su efectualidad y en su función aparece entonces esta nueva dimensión ontológica que sustituye a la *energéia* aristotélica. Y es interesante notar que antes de encontrar su traducción canónica como *potentia-actualitas*, los Padres latinos hayan traducido el par *dýnamis-enérgeia* como *posibilitas-efficacia* (*effectus*).

La esfera semántica de que aquí se trata se expresa claramente en una glosa del adjetivo *efficax*: *efficax dicitur quasi effectum capiens* (*Gramm.*, suppl. 74, 23). Eficaz no es tanto lo que produce un efecto sino aquello que "toma efecto", se da efectualidad, es decir, existe en el modo del *effectus*. En este sentido Jerónimo, en la Vulgata de Heb 4, 12, traduce el *energés* del texto con *efficax*: *vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio* [pues la palabra de Dios es viva, eficaz y más penetrante que toda espada]. Y en estos pasajes en los que el término *efficientia* se contrapone a *natura*: *sit... in eo efficientia potius quam natura sapientiae* [en él la eficiencia es más potente que la naturaleza de la sabiduría] (Hil., In Math 11, 2) es evidente que la efectualidad, como ya el *effectus* en Calcidio, implica una

operación divina o humana y no simplemente un proceso natural inmanente.

En Agustín (*De gratia Christi et pecc. orig.*, 4, 5) encontramos sancionada con perfecta conciencia la pertinencia del *effectus* a la esfera de la ontología: *posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu* [puede en la naturaleza, quiere en el arbitrio, es en el efecto]. Detengámonos en esta triple afirmación, que parecería tener la forma de un teorema, pero que restituida a su contexto permite entender y seguir un poco de cerca la transformación de la ontología que se está cumpliendo en el ámbito cristiano. La frase no es de Agustín, está contenida en una cita tomada de Pelagio, a cuya opinión se refiere Agustín para rebatirla. "Nosotros", escribe Pelagio, en su apasionada defensa de la posibilidad humana de no pecar, "distinguimos y articulamos según un orden preciso estas tres cosas: en primer lugar, el poder [*posse*]; en segundo lugar, el querer [*velle*], en tercer lugar, el ser [*esse*], y ubicamos el poder en la naturaleza, el querer en el libero arbitrio, el ser en la efectualidad [*esse in effectu*]." Es evidente que en Pelagio los tres elementos todavía articulan una gradación ontológica en un sentido aristotélico que se corresponde con el pasaje del modo de ser de la potencia (*posse*, según Pelagio, le pertenece exclusivamente a Dios), a través de la voluntad (*velle*), al acto (*esse*, que aquí, significativamente, tiene su lugar en la efectualidad, *in effectu*). Pero cuando Agustín recopila las tesis de su adversario, la conceptualidad ontológica cede el puesto a una conceptualidad práctica al interior de la cual *esse* todavía es sinónimo de "obrar": *Nam cum* [*Pelagius*] *tria distinguat... possibilitatem, voluntatem, actionem* (ibíd.).

Aquí se ve con claridad la transformación del paradigma ontológico, que ya es un hecho cumplido: el ser coincide completamente con la efectualidad, *en el sentido en que el ser no es simplemente, sino que debe ser efectuado y realizado.* Lo decisivo ya no es más la *obra* como demora estable en la presencia, sino la *operatividad*, entendida como un umbral en el que el ser y el obrar, la potencia y el acto, la operación y la obra, la eficacia y el efecto, la *Wirkung* y la *Wirklichkeit* entran en una tensión recíproca y se vuelven indecidibles. Esta tensión y esta indecidibilidad definen el misterio litúrgico que la Iglesia reconoce como su tarea más propia y más alta.

ℵ Nada ilustra mejor el nuevo significado que estos términos están adquiriendo y adquirirán cada vez con mayor claridad en la literatura cristiana que el uso paulino de los términos *energéo* y *enérgeia.* Mientras en Aristóteles *enérgeia* y *dýnamis* designan un modo diverso y correlativo del existir y del estar presente ("La *enérgeia* es el existir de una cosa [*ésti dè enérgeia tò hypárchein tò prágma*], pero en el sentido en que decimos que ella existe en potencia": *Met.*, 1048 a 32), en Pablo (y en sus traductores latinos) *enérgeia* no indica un modo del ser, sino la ejecución de una potencia, la operación a través de la cual ésta recibe realidad y produce determinados efectos. Desde esta perspectiva, Dios se define dos veces como el principio que vuelve a toda cosa efectiva y real (*dè autos thós, ho energôn tà pánta en pâsin:* 1 Cor. 12, 6) y que volvió efectiva la "potencia de su fuerza" en Cristo (*katà tèn enérgein toû krátous tês ischy'os autoû, hèn enérgesen en tô Christô*: Ef 1, 19-20). En este sentido es particularmente significativo el uso frecuente del sintagma *katà tèn enérgeian tês dynámeos*, "según la operatividad de la potencia" (Ef 1, 20; 3, 7; 4, 16; Fil 3, 21). Y

no sorprende que, en todos estos casos, Jerónimo se sirva de los términos *operare* (*qui operatur omnia in omnibus* [el que obra todo en todos]) y *operatio* (*secundum operationem potentiae* [de acuerdo con la operación de la potencia]) en su traducción.

10. El lugar en el que la ontología de la efectualidad encuentra su perfecta expresión es la teoría del sacramento como signo, elaborada por la Escolástica a partir de Berengario de Tours y Hugo de San Víctor hasta Tomás. Según esta teoría, lo que define los sacramentos es el ser a la vez signo y causa de aquello de lo que son signo. No sorprende que para caracterizar esta especial performatividad del sacramento, los teólogos recurran al vocabulario de la efectualidad. "El sacramento", se lee en una *Summa sententiarum* anónima del siglo XIII, "no es sólo el signo de una cosa sagrada, sino también eficacia"; o asimismo, según la fórmula que Tomás cita como canónica, los sacramentos *efficiunt quod figurant*, efectúan lo que significan.

El paradigma de esta efectualidad del sacramento es la performatividad de la palabra de Cristo que está en el centro de la liturgia eucarística. En este sentido, son fundamentales dos pasajes de Ambrosio, en los que el verbo de Cristo se define a través de su carácter efectual y operativo (con este fin Ambrosio crea el adjetivo *operatorius*, que no se encuentra antes de él: cfr. Pépin, p. 333), y esta efectualidad de la palabra define a su vez la performatividad del sacramento. En el primer pasaje (*De fide*, 4, p. 7; *PL*, XVI, c. 631), citando Heb 4, 12, Ambrosio traduce con el adjetivo *operatorius* el *energes* con el que el autor de la carta definía

la palabra de Dios: *Sed non sermo noster operatur, solum est verbum Dei, quod nec prolativum est, nec quod* endiatheton *dicunt: sed quod operatur et vivit et sanat. Vis scire quale verbum? Audi dicentem: "vivum est enim verbum Dei et validum atque operatorium et acutum"* [Pero nuestra palabra no opera, única es la palabra de Dios, que no es dada a conocer ni es lo que llaman *endiatheton*: sino lo que opera, vive y sana. ¿Quieres saber qué clase de palabra es? Escucha al que dice: "viva está la palabra de Dios, es sana, operatoria (*operatorium*) y penetrante"]. En el segundo pasaje (*De sacr.*, 4, 15), el carácter "operatorio" de la palabra de Cristo se evoca para explicar la eficacia de la fórmula de la consagración eucarística: *Quis est sermo Christi? Nempe is, quo facta sunt omnia. Iussit dominus, factum est caelum; iussit dominus, facta est terra; iussit dominus, facta sunt maria; iussit dominus, omnis creatura generata est. Vides ergo quam operatorius sermo sit Christi. Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu, ut inciperent esse quae non erant, tanto magis operatorius est, ut sint, quae erant et in aliud commutentur* [¿Qué palabra de Cristo? Ciertamente aquella por la cual han sido hechas todas las cosas. Dio una orden el Señor, el cielo fue hecho; dio una orden el Señor, la tierra fue hecha; dio una orden el Señor, los mares fueron hechos; dio una orden el Señor, todas las criaturas fueron engendradas. Ves entonces hasta qué punto la palabra de Cristo es eficaz (*operatorius*). Entonces si existe tanta fuerza en la palabra del Señor Jesús para que comiencen a ser las cosas que no eran, tanto más eficaz (*operatorius*) es para que sean las cosas que eran y se cambien en otra cosa].

La efectualidad de la acción litúrgica coincide aquí con la performatividad de la palabra de Cristo. Y es llamativo que aquello que la lingüística moderna define como el carácter estructural de los verbos performativos se vuelva plenamente inteligible sobre el plano de la ontología efectual que está en cuestión en la liturgia sacramental (y de la que probablemente derive). Que las palabras obran realizando su significado implica que el ser que ellas obran es puramente efectual.

11. En este sentido, el carácter decisivo de la nueva ontología efectiva es la operatividad de la que da testimonio la creación del adjetivo *operatorius* por parte de Ambrosio e, incluso antes, la gran difusión del término *operatio* (extremadamente raro en el latín clásico, con sólo siete apariciones en total registradas en el *Thesaurus*) en los autores cristianos. El latín clásico conocía el adjetivo *opearativus* para designar la eficacia de un fármaco. Que el neologismo *operatorius* en Ambrosio adquiera ahora por el contrario un significado ontológico es evidente –más allá de los pasajes apenas citados sobre el Verbo divino– en el exordio del *Exameron*, que enuncia una tesis inédita sobre la historia de la filosofía: "otros... como Aristóteles... establecieron dos principios, la materia y la forma, y con ellos, en tercer lugar, el llamado operativo, al que compete la operación efectiva (*dua principia ponerent, materiem et speciem et tertium cum his, quod operatorium dicitur, cui suppeteret... efficere*)" (*Ex.*, 1, 1, 1).

No está claro a qué concepto aristotélico se refiere Ambrosio, pero es cierto que el *operatorium* designa aquí un

tercer concepto entre la materia y la forma, y entonces, entre la potencia y el acto. Tanto Ambrosio como después de él Agustín e Isidoro muchas veces usan en este sentido la expresión *operatoria virtus* (u *operatoria potentia*) referida a la potencia divina. Los estudiosos se han preguntado cuál es el equivalente griego que Ambrosio podía tener en mente para su neologismo: *energetikón*, como sugiere Albert Blaise o, como cree Jean Pépin, *poietikón* (que con este sentido se encuentra en Filón en el sintagma *poietiké dýnamis*: Pépin, pp. 338-339). En todo caso, tanto la referencia a Aristóteles como la aproximación a la potencia muestran que Ambrosio tiene en mente una dimensión ontológica que no es simplemente potencial ni sólo actual, sino, más bien, es una *operatio virtus*, es decir, una potencia cuya realidad se da a través de su propia operación.

Es esta perspectiva como debemos considerar la difusión del vocablo *operatio* en la terminología patrística. Particularmente significativa es su presencia en la teología trinitaria, donde el vocablo designa el Logos como operación interna al ser divino. "El ser" escribe Mario Victorino (Victorino, p. 196), "es el Padre, el operar es el Logos. El ser mismo posee en su interior una íntima operación, [*habet quidem ipsum quod est esse intus insitam operationem*]; en efecto, sin el movimiento, entonces, sin operación, ¿qué vida y qué inteligencia podría haber?... Cuando se manifiesta la operación, entonces, es y es llamada operación y es retenida y es realmente una autogeneración. Así el operar tiene también el ser mismo [*sic igitur id ipsum quod est operari et ipsum esse habet*] o, mejor, no lo tiene: el mismo operar

es, de hecho, el ser, al mismo tiempo y simplemente [*ipsum enim operari esse est, simul et simplex*]".

En este pasaje extraordinario el nuevo paradigma ontológico encuentra quizá su formulación más densa: el ser contiene en su interior una operación, él es esta operación y a su vez se distingue de ella, como el Hijo se distingue y, a su vez, es indiscernible del Padre. No es el ser para el hacer, sino *ipsum enim operari esse est*, la operatividad misma es el ser y el ser es en sí mismo operativo.

ℵ Desde esta perspectiva es significativo que *operatio* se convierta en un término técnico para designar la operatividad de la acción litúrgica, distinta del simple *opus* en el que ésta se materializa. De este modo, Ambrosio (*De sacr.*, 1, 15) puede escribir a propósito del bautismo: "Una cosa es la obra, otra, la operación [*aliud opus, aliud operatio*]; la obra pertenece al agua, la operación al espíritu santo". Mientras la ontología clásica ponía el acento más sobre la obra que sobre la operación que la produce, es la superioridad de la operación sobre la obra la que define el nuevo paradigma ontológico. Al mismo tiempo, el propio término *operatio* se especializa para significar la operatividad de la economía trinitaria. En la carta citada del arriano Cándido a Mario Victorino, Jesucristo proviene de Dios "no por generación, sino por operación [*neque generatione a deo, sed operatione a deo*]" y "él es en el Padre y el Padre es en él según la operación [*secundum operationem et in patre est ipse et in ipso pater est*]" (Victorino, p. 122). Al mismo tiempo, Cándido define al Hijo como *effectus* y *opus* de la voluntad del Padre.

Ciertamente, la ortodoxia antiarriana insistirá, en cambio, en la tesis según la cual el Hijo coincide con la voluntad misma del Padre y, por esta razón, no se puede decir que sea "efectuado"

(*effectum*) por ella; sin embargo, más allá de la diferencia que separa las dos doctrinas es significativo que, en ambos casos, la ontología presupuesta sea una ontología energético-operativa, en la que el ser divino se hipostatiza, es decir, se realiza en el Hijo.

12. La contribución más original de Tomás a la doctrina de la efectualidad sacramental concierne al concepto de causa. La tradición aristotélica distinguía cuatro tipos de causa: final, eficiente, formal y material. Para explicar la especial eficacia de los sacramentos, Tomás agrega a estos tipos un quinto que, en verdad, se presenta como una especificación de la causa eficiente y que él define como "causa instrumental" (*causa* o *agens instrumentale*).

Aquello que define la causa instrumental es su doble acción, en la medida en que esta obra según su naturaleza sólo en cuanto es movida por un agente principal que la usa como instrumento. "Se debe decir que el instrumento tiene una doble acción: una instrumental, por la cual obra no en virtud propia sino por la acción del agente principal [*non in virtute propia, sed in virtute principalis agentis*], y una propia, que le compete según su forma. De este modo, al hacha le compete cortar en virtud de su filo, pero le compete hacer una cama en tanto es un instrumento del arte" (*S. Th.*, III, qu. 62, art. 1). Las dos acciones, siendo distintas, coinciden perfectamente: "[El hacha] cumple la acción instrumental sólo ejercitando la propia: en efecto, es cortando como ella hace la cama [*scindendo enim facit lectum*]" (ibíd.).

Es de este modo como Dios se sirve de los sacramentos: "El agente principal de la justificación es Dios, que en sí no

tendría necesidad de instrumentos; pero, por congruencia con el hombre que debe ser justificado... él se sirve de los sacramentos como instrumentos de la justificación" (Tomás, IV, p. 32). Y la causa instrumental es tanto el sacramento (así, el agua bautismal "lavando el cuerpo, según su virtud propia, lava el alma en cuanto instrumento de la virtud divina": *S. Th.*, III, qu. 62, art. 1), como el sacerdote que administra el sacramento (*eadem ratio est ministri et sacramenti*: qu. 64, art. 1).

Puede sorprender que Tomás haya podido pensar el misterio de la acción litúrgica a través del recurso a una categoría humilde y cotidiana. Pero es precisamente el paradigma de la instrumentalidad (es decir, de algo cuya acción propia es siempre también la acción de otros) lo que le permite definir la naturaleza efectual de los sacramentos, en cuanto "signos que efectúan lo que significan". "La causa principal no puede ser propiamente dicha signo de su efecto [*signum effectus*] aunque éste estuviese oculto y la causa, sensible y manifiesta. En cambio, la causa instrumental, si es manifiesta, puede ser definida como signo de un efecto oculto [*signum effectus occulti*], en la medida en que ésta no es sólo causa sino también de algún modo efecto, en la medida en que es movida por el agente principal. En este sentido los sacramentos de la nueva ley son a la vez causas y signos. De ahí que, como se dice comúnmente, éstos 'efectúan aquello que significan' [*efficiunt quod figurant*]" (ibíd., qu. 62, art. 1, sol. 1).

Reflexionemos sobre la naturaleza paradójica de esta causa que a su vez es efecto y que sólo y precisamente en

cuanto efecto cumple su acción principal (la justificación). Por ello, la causa instrumental no es una simple especificación de la causa eficiente aristotélica, sino un nuevo elemento que subvierte la misma definición de causa y efecto sobre la que se funda la cuádruple división aristotélica. En el horizonte de una ontología integralmente operativa y efectual, la causa es causa en la medida en que es efecto y el efecto es efecto en la medida en que es causa.

13. Este carácter instrumental del sacerdote como ministro de los sacramentos es el que permite comprender en qué sentido los teólogos pueden definir la función sacerdotal como un "hacer las veces de Cristo" (*sacerdotes vicem gurunt Christi*: Durando, I, p. 169) o "obrar en persona de Cristo" (*sacerdos novae legis in persona ipsius* [*Christi*] *operatur*: *S. Th.*, III, qu. 22, art. 4).

Aquí no se trata tanto de una figura de representación jurídica como, por decirlo así, de una vicariedad constitutiva que pertenece a la naturaleza ontológica del sacerdocio y lo vuelve indiferente a las cualidades accidentales del individuo que ejercita el ministerio. "La definición del ministro y del instrumento son idénticas... El instrumento no obra según la propia forma sino en virtud de aquel por el que es movido. Por ello, más allá de lo que es necesario para constituirlo como instrumento, al instrumento puede pertenecerle de modo accidental cualquier forma o virtud, así como es indiferente que el cuerpo del médico, que es el instrumento de un alma que posee el arte médica, esté sano o enfermo, o que el tubo por el que pasa el agua sea de plata

o plomo. Por ello los ministros de la Iglesia pueden conferir los sacramentos incluso siendo malvados" (ibíd., qu. 64, art. 5).

La expresión "hacer las veces" se toma aquí al pie de la letra: no hay un lugar originario de la praxis sacerdotal, ésta es siempre constitutivamente "vez", es siempre algo "hecho" y "obrado" y nunca una sustancia. Aquel que está en la "vez" en la que desarrolla la función, al mismo tiempo hace las veces de otro y es justamente esta vicariedad constitutiva la que define su "función". *"Funcionar" no sólo implica siempre una alteridad en cuyo nombre se desarrolla la "función", sino que el ser mismo que aquí está en cuestión es fáctico y funcional, reenvía, entonces, cada vez a una praxis que lo define y realiza.*

A través del paradigma de la vicariedad y de la causa instrumental, en la ética se introduce el principio, que encontrará una amplia aplicación en el derecho público, según el cual el carácter moral o físico del agente es indiferente a la validez y a la efectualidad de su acción. "Aquel que accede a los sacramentos, recibe el sacramento del ministro de la Iglesia, no porque éste, como persona, sea de un determinado modo, sino porque es ministro de la Iglesia [*non in quantum est talis persona, sed in quantum est Ecclesiae minister*]" (ibíd., art. 6). Aquí se fundamenta la distinción entre el *opus operans*, que a veces puede ser impuro (*aliquando immundum*), y el *opus operatum*, que *semper est mundum* (Durando, I, p. 245). Sin embargo, de este modo, la acción se vuelve indiferente al sujeto que la cumple y el sujeto, indiferente a la cualidad ética de la acción.

14. Si ahora volvemos a la tesis de Casel de la que hemos partido, no podemos más que tomar nota de su exactitud: *effectus* en el lenguaje litúrgico significa *Wirklichkeit*, un modo eminente de la realidad y de la presencia. Este modo de la presencia es, sin embargo, indiscernible de sus efectos y de su realización –es, en el sentido que se ha visto, operatividad y praxis–. Desde esta perspectiva se aclara la esencia misma del misterio litúrgico: el misterio es el efecto, la misteriosa es la efectualidad, en la medida en que en ésta el ser se resuelve en praxis y la praxis se sustancia en ser. *El misterio de la liturgia coincide, entonces, integralmente con el misterio de la operatividad.* En conformidad con la indeterminación de la potencia y el acto, del ser y la praxis que aquí se trata, esta coincidencia es operativa, en el sentido en que en ella se cumple una transformación decisiva en la historia de la ontología: el pasaje de la *enérgeia* a la efectualidad.

En esta dimensión ontológica se ilumina también el nexo entre *mysterium* y *oikonomía* que define la trinidad: se da un misterio litúrgico porque hay una economía del ser divino. En palabras de un teólogo moderno, la liturgia no es un tercer nivel del misterio, que vendría luego del misterio de la economía intradivina y de la economía histórica: el misterio litúrgico es la unidad indisoluble de los dos primeros (Kilmartin, pp. 196-197). La celebración sacramental no hace más que conmemorar y volver a hacer nuevamente *efectiva* la economía divina. *Hay una* oikonomía *–es decir, una operatividad– del ser divino: esto, no otra cosa, es el misterio.*

Se puede decir entonces que lo que está en juego tanto en la concepción de la trinidad en cuanto economía como en la liturgia en cuanto misterio es la constitución de una ontología del *effectus*, en la cual la potencia y el acto, el ser y el obrar se distinguen y, a su vez, se articulan a través de un umbral de indicernibilidad. En qué medida esta ontología efectual, que progresivamente sustituyó a la ontología clásica, se halla en la raíz de nuestra concepción del ser, en qué medida entonces nosotros hoy no disponemos de otra experiencia del ser que no sea la operatividad, ésta es la hipótesis que cualquier investigación genealógica sobre la modernidad no podrá sino confrontar.

15. Intentemos traducir este nuevo paradigma ontológico en la conceptualidad de la ontología clásica. La transformación que ésta experimenta quizás en ningún lado es tan evidente como en el filósofo que, a través de su actividad de traductor, hizo conocer el *Organon* aristotélico a los latinos: Boecio. Entre otras cosas, a él se debe la traducción de *ousía* por *substantia* que transmite al medioevo la concepción sustancialista del ser como "lo que está debajo" de los accidentes. Pero leamos el pasaje del *Contra Eutychen* en el que trata de definir el significado del término *substantia* (que en este tratado corresponde más bien al término *hypóstasis*). "Está debajo [*substat*]", escribe Boecio, "aquello que les da desde abajo [*subministrat*] a los otros accidentes un sujeto [*subjectum*], a fin de que se vuelvan capaces de ser [*ut esse valeant*]; los sostiene [*sub illis enim stat*], en la medida en que, en tanto subyace a los accidentes [*subjectum est accidentibus*]" (Boecio, p. 88).

La sustancia no sólo es una operación que con toda evidencia vuelve a los accidentes capaces de ser (*minister* y *ministrare* –del que deriva *subministrare*– ya pertenecen plenamente, en la época de Boecio, al vocabulario técnico de la liturgia), también el ser, que éstos alcanzan a través de la sustancia, es algo operativo que resulta de esta operación. Y en el mismo sentido, Boecio puede escribir poco antes que "las *subsistentiae* son [*sint*] en los universales, en los particulares en cambio toman sustancia [*capiant substantiam*]" (ibíd., p. 86): la sustancia es algo que se "toma" y efectúa, y no un ser independiente de su efectuación. Comentando esta singular expresión que no tiene correspondencias en los originales griegos de los que Boecio extrae su terminología, De Libera escribe que el "término *substantia*, como el verbo *substare*, para Boecio significa una propiedad. *Capere substantiam* significa adquirir la propiedad de operar ocultamente para permitir a algo servir como sujeto de los accidentes" (De Libera, p. 185). En realidad no se trata de una propiedad sino de una operatividad interna al ser, por la cual el ser, que simplemente es en los universales, se realiza y se vuelve efectivo en los entes singulares.

El *Contra Eutychen* es un tratado sobre la teología trinitaria, por ello la transformación semántica de la primera categoría aristotélica debe ser leída en conexión con la doctrina de las tres hipóstasis de la única sustancia divina que se había impuesto en la Iglesia a partir de Atanasio. Dörrie muestra que en Atanasio "hipóstasis" no significa más una realidad (*Realität*), sino una realización (*Realisierung*), en

la que una misma esencia se manifiesta y se vuelve efectiva en tres aspectos o, como se dirá más tarde, personas (Dörrie, p. 60). Para interpretar el pasaje de la Carta a los Hebreos (11, 1), en el que la fe se definía "sustancia de las cosas separadas" (*sperandarum substantia rerum, elpizoménon hypóstasis*), los teólogos se servirán justamente de este significado operativo del término "sustancia" en el que el acto de realizar y de volver efectivo permanece en primer plano. "Dado que las cosas en la esperanza son sin sustancia [*anypóstata*]", escribe Juan Crisóstomo", la fe les ofrece sustancia [*hypóstasin autoîs charízetai*]" (Dörrie, p. 63); y Haymon d'Auxerre escribirá en el mismo sentido que "*Resurrectio generalis necdum facta est et cum necdum sit in substantia, spes facit subsistere in anima nostra*" (ibíd., p. 61): El ser no es, sino que se hace y realiza, en todos los casos es el resultado de una praxis, en la que la fe es el operador. Según la formulación citada de Mario Victorino, en la fe el obrar mismo es ser. La fe cristiana es una movilización de la ontología, en la que se cuestiona la transformación del ser en operatividad.

16. En el paradigma de la operatividad culmina un proceso, que, aunque sea en forma latente, estaba presente desde el inicio en la ontología occidental: la tendencia a resolver o, al menos, a indeterminar el ser en el obrar. En Aristóteles, la distinción potencia-acto es en este sentido ciertamente ontológica (*dýnamis* y *enérgeia* son "dos modos como se dice el ser"): sin embargo, por el hecho mismo de introducir una escisión en el ser y de afirmar luego la primacía de

la *enérgeia* sobre la *dýnamis*, esta distinción contiene implícitamente una orientación del ser hacia la operatividad. Esta distinción constituye el núcleo originario de la ontología de la efectualidad, cuya terminología propia toma forma, como hemos visto, a través de una traducción del término *enérgeia*. El ser es algo que debe ser realizado y puesto-en-obra: éste es el carácter decisivo que el neoplatonismo y la teología cristiana desarrollarán a partir de Aristóteles, pero desde una perspectiva, por cierto, no aristotélica. El lugar y el momento en que la ontología clásica inicia aquel proceso de transformación que conducirá a la ontología cristiana y moderna es la teoría de las hipóstasis en Plotino (que a través de Mario Victorino ejercerá una influencia decisiva sobre la doctrina trinitaria de Agustín). El propio término *hypóstasis* desarrolla aquí una función esencial. Dörrie mostró, como hemos visto, que este término, que en los tratados hipocráticos significa también "sedimento, depósito", ya en el neoplatonismo y después en los autores cristianos adquiere un significado activo y designa la realización de un principio trascendente; éste significa, entonces, no *Realität* [realidad] sino *Realisierung* [realización]. Cuanto más trascendente se hace el Uno, tanto más debe darse realidad a través de tres hipóstasis, que constituirán el modelo lógico de la trinidad cristiana (Picavet, pássim). Pero esto significa que la ontología se concibe fundamentalmente como una realización y un proceso hipostático de puesta-en-obra, en el que las categorías de la ontología clásica (ser y praxis, potencia y acto) tienden a indeterminarse y el concepto de voluntad desarrolla, como veremos, una función central.

En Plotino, el operador de esta indeterminación es el término *hoîon* ("casi, por decirlo así"), cuyo estratégico significado aparece con toda claridad en el pasaje de las *Enéadas* en el que la voluntad de superar la dualidad entre ser y obrar, potencia y acto, va de la mano de la imposibilidad de dejarla caer del todo. En *En.*, 6, 8, 7, a propósito del Uno, Plotino escribe: "La casi [*hoîon*] hipóstasis de éste y su casi *enérgeia* no son dos cosas distintas (ni siquiera lo son en el intelecto); ni la *enérgeia* es según [*katá*] su ser, ni el ser es según la *enérgeia*. Éste no posee el ser en acto [*energeîn*] como algo que sigue desde su naturaleza. Ni la *enérgeia*, ni la casi vida se pueden remitir en él a la casi sustancia; la casi sustancia está unida y casi se genera desde siempre junto a la *enérgeia* y se produce a sí misma a partir de ambas, desde sí misma y desde ninguna otra".

El uso técnico de *hoîon* (Plotino afirmará sin reservas, ibíd., 6, 8, 13, "el *hoîon* se debe unir siempre a todo concepto particular") y la idea final de una *synousía* y de una generación conjunta de sustancia y de *enérgeia*, muestran cómo en el neoplatonismo operan tendencias hacia la indeterminación de las categorías de la ontología clásica que conducirán, en el ámbito cristiano, a la elaboración del paradigma de la efectualidad.

17. En el curso de 1941 sobre *La metafísica como historia del ser*, retomado en el segundo volumen de su *Nietzsche* (1961), Heidegger dedica una sección importante a la "transformación de la *enérgeia* en *actualitas*" (*Die Wandel der* enérgeia *zur* actualitas). "El *érgon*", escribe Heidegger, "se vuelve

*opus* de un *operari*, *factum* de un *facere*, *actus* de un *agere*. El *érgon* no es más lo que es dejado libre en lo abierto de la presencia [*das ins Offene des Anwesens Freigelassene*], sino lo que es obrado por el obrar [*das im Wirken Gewirkte*]... La esencia de la obra no es más 'la operidad' [*Werkheit*], en el sentido de la presencia eminente en lo libre, sino la "operatividad" [*die Wirklichkeit*] de un real, que domina en su operar y que está incluida en el proceder del operar. El ser, alejándose de la esencia originaria de la *enérgeia*, ha devenido *actualitas*" (Heidegger 1, II, p. 412). Heidegger identifica la matriz romana de esta transformación (desde el punto de vista de la historiografía, se trata de un "pasaje desde la conceptualidad griega a la romana") y señala el influjo determinante que en ella ejerció la "Iglesia romana" (ibíd.). Sin embargo, el paradigma ontológico que, según Heidegger, orientó esta transformación de la ontología es la "fe bíblico-cristiana en la creación": "El ser transformado en *actualitas* confiere al ente en su conjunto aquel rasgo fundamental, del que la representación de la fe bíblico-cristiana en la creación se puede apoderar, para asegurarse una justificación metafísica" (ibíd., p. 414).

Los análisis que preceden han mostrado que el paradigma teológico decisivo en la construcción de una ontología de la operatividad no es el concepto de creación, sino la liturgia sacramental, con sus tesis sobre el *effectus* y sobre el *opus operatum*. En este sentido, las investigaciones aquí desarrolladas reconstruyen un capítulo faltante en la historia de la transformación de la *enérgeia* en *actualitas* y deben entenderse –como las de Heidegger, en las que hay

que integrarlas– como una contribución, pensada desde la perspectiva de la historia del ser (*seinsgeschichtlich*, ibíd., p. 415), a la "destrucción" de la ontología de la modernidad.

El haber puesto en el centro de su reconstrucción de la historia del ser el paradigma creacionista, hace entonces que Heidegger defina el rasgo central de la metafísica moderna como un obrar en el sentido de causar y producir. El *érgon*, que nombraba el permanecer del ser en la presencia en una forma, deviene ahora el producto de un efectuar y un producir. "Cuando el ser se transforma en la *actualitas* (realidad), el ente es el real efectivo y está determinado por el obrar en el sentido del producir causante. De aquí se puede explicar la realidad del hacer humano y del crear divino... El *esse*, a diferencia de la *essentia*, es *esse actu*. Pero la *actualitas* es *causalitas*. El carácter de causa del ser como realidad se muestra en toda su pureza en aquel ente que realiza en un sentido supremo la esencia del ser, en la medida en que es el ente que nunca puede no ser. Pensado 'en términos teológicos', este ente se llama 'Dios'... El ente supremo es la realización efectiva [*Verwirklichung*] pura, siempre acabada, *actus purus*" (ibíd., pp. 414-415).

Frente a Dios está el mundo humano entendido como la efectividad que es causada por la creación: "El real efectivo es el existente. Esto comprende todo lo que, a través de cualquier modo de la causación, *constituitur extra causas*. Sin embargo, dado que el conjunto del ente es lo obrado-obrante [*das Gewirkte-Wirkende*] de un primer operante [*Wirker*], en el conjunto del ente alcanza un entramado propio que se determina en correspondencia con aquello que

siempre es efectuado con el operante en cuanto sumo ente" (ibíd., p. 419) y es esta concepción del ser como efectualidad la que, según Heidegger, hace posible la transformación de la verdad en certeza, en la que el hombre que cree en la salvación por la fe en Dios asegura su dominio incondicionado sobre el mundo a través de las técnicas.

Es posible preguntarse, entonces, en qué medida esta reconstrucción de la influencia determinante de la teología cristiana sobre la historia del ser es deudora del privilegio acordado al paradigma creacionista. En virtud de este modelo Heidegger pudo pensar la esencia de la técnica como producción y disposición, y el *Gestell* como la aseguración de lo real en el modo de la disponibilidad. Pero, precisamente por ello, no pudo ver lo que hoy se ha vuelto del todo evidente, es decir, que la esencia metafísica de la técnica no se comprende si sólo se la entiende en la forma de la producción. Ella es también y ante todo gobierno y *oikonomía*, que, además, en su desarrollo extremo pueden poner entre paréntesis provisoriamente la producción causal, en nombre de formas de gestión de los hombres y de las cosas más refinadas y difusas. Y las características de esta praxis particular son las que hemos intentado definir a través de nuestro análisis de la liturgia.

ℵ En su reconstrucción del paso de la *enérgeia* a la *actualitas*, Heidegger nunca menciona los términos que según vimos ofrecen la primera traducción latina de *enérgeia*, es decir, *effectus* y *operatio*. Prefiere concentrarse sobre el vocablo *actualitas*, que aparece sólo en la Escolástica tardía. Es posible que para eso haya razones internas a su pensamiento, cuya ontología es más soli-

daria de lo que se cree con el paradigma de la operatividad que intenta criticar. El ser del *Dasein*, es decir, del ente cuya esencia yace en la existencia y que, en la medida en que debe asumir cada vez su ser arrojado en la facticidad, ha de ser sus propios modos de ser, es también, aunque en un sentido particular, decididamente efectual. Ya que "a él le va, en su ser, su mismo ser", el *Dasein* no es, sino que ha de ser su ser, entonces, deben realizarlo y volverlo efectivo. Por ello, el *Dasein* puede presentarse para Heidegger al mismo tiempo como un dato y como una tarea, es decir, como algo que existe en el modo de la propia incesante efectuación.

Desde esta perspectiva, es significativo que en la base de la interpretación heideggeriana de la obra de arte (que coherentemente se pretende que sea ontológica y no estética) también se encuentre un paradigma operativo análogo. La célebre definición del arte como un "poner-en-obra la verdad" (*das Kunst ist das Ins-Werk-setzen der Wahrheit*: Heidegger 2, p. 64) presupone en último término una ontología operativa. En la *Introducción a la metafísica* (1935), la obra de arte es entonces aquello que "efectúa [*erwirkt*] el ser en un ente" (Heidegger 3, p. 122) y "efectuar [*erwirken*] significa poner-en-obra" (ibíd.). El ser es algo que debe ser "puesto en obra" y el arte y la filosofía son los agentes de esta operación.

En el *Zusatz* agregado en 1956 al *Ursprung des Kunstwerks*, Heidegger, que en el ensayo usa el término *Gestell* ("Aquello que aquí se llama forma [*Gestalt*], debe ser pensado siempre a partir de aquel poner [*stellen*] y de aquel *Ge-stell*, tal como la obra es, en la medida en que ésta se pone y produce [*sich auf- und herstellt*]": Heidegger 2, p. 50), puede significativamente evocar sin reservas la co-pertenencia entre el *Gestell* que tiene lugar en la obra de arte y el *Gestell* como término que designa la producción tecnológica (ibíd., pp. 67-68). Poco antes, Heidegger señala la am-

bigüedad implícita en la expresión *in-das-Werk-setzen*, que puede significar tanto que el ser se pone en obra por sí, como que para ello tiene necesidad de la intervención humana. En la ontología heideggeriana ser-ahí y ser, *Dasein* y *Sein* están implicados en una relación de efectuación recíproca, en la cual, como en el paradigma de la operatividad litúrgica, se puede decir tanto que el ser-ahí pone en obra y vuelve efectivo al ser, como que el ser realiza al ser-ahí. En todo caso, la relación entre *Dasein* y *Sein* es algo así como una liturgia, una prestación a la vez ontológica y política.

*Intentemos resumir en forma de tesis las características que definen la ontología del misterio litúrgico.*

*1) En la liturgia se aborda un nuevo paradigma ontológico-práctico, la efectualidad, en la que el ser y el obrar entran en una zona de indecidibilidad. Según las palabras de Foucault, si Platón enseñaba al político no lo que debía hacer, sino lo que debía ser para poder, eventualmente, obrar bien (Foucault 1, p. 273), ahora se trata de mostrar cómo se debe obrar para poder ser –o más bien, se trata de alcanzar un punto de indiferenciación en el que el sacerdote es lo que debe hacer y debe hacer lo que es–. La subordinación del obrar, al ser que define la filosofía clásica, pierde así su significado.*

*2) Mientras el ser y la sustancia son independientes de los efectos que pueden producir, en la efectualidad el ser es por ello indiscernible de sus efectos, consiste en ellos (*esse in effectu*) y es "funcional" a ellos.*

*3) El carácter esencial de la efectualidad es la operatividad. Entendemos con este término el hecho de que el ser no simplemente es, sino que se "pone en obra", se efectúa y se realiza a sí mismo. Por lo tanto, la* enérgeia *no designa más el ser-en-obra como plena demora en la presencia, sino una "ope-*

*ratividad" en la que hasta las distinciones entre potencia y acto, operación y obra, se indeterminan y pierden su sentido. El* opus *es la misma* operatio *y operativa es la potencia divina* (operatoria virtus Dei) *que, en su misma virtualidad, se pone en obra y se realiza. En este sentido, la operatividad es una virtualidad real o una realidad virtual.*

*4) En esta dimensión, la causa y el efecto permanecen, pero a la vez, se indeterminan: por un lado, el agente sólo obra en la medida en que es a su vez efecto (en la medida en que, como instrumento, es obrado por un agente principal); por el otro, el efecto se autonomiza de su causa (que es sólo causa instrumental de él y no eficiente ni final).*

*5) En consecuencia, la acción sacramental se escinde en dos: una acción manifiesta* (opus operans u operantis), *que parece obrar, pero que en realidad no hace más que ofrecer el instrumento y la "vicariedad" a un agente oculto, al que compete toda la eficacia de la operación. Pero gracias a esta separación de la acción (reducida a causa instrumental) de su eficacia, la operación sacramental inevitablemente puede alcanzar su efectualidad* ex opere operato.

# 3. Genealogía del oficio

1. En la historia de la Iglesia, el término que nombra la praxis efectual cuyas características estamos intentando definir no es "liturgia" (que en latín aparece sólo a partir del siglo XVII y se impone, como término técnico general, únicamente en el siglo XX), sino *officium*.

En efecto, en los primeros siglos, varios términos competían como traducción del griego *leitourgía* y, más en general, para designar la función que éste expresaba. En especial, el término que indicaba la liturgia política en el Imperio romano: *munus*. Ya que, en el vocabulario político jurídico romano, *munus* correspondía a la perfección con *leitourgía*, las fuentes profanas hablan indiferentemente de *munera decurionum, curialium, gladiatorium, annonarium, militae*, etcétera, y distinguen, como en el griego para *leitourgía*, entre *munera personalia, munera patrimonii et munera mixta*. No sorprende, entonces, ver que el término pasa durante un tiempo al vocabulario de la Iglesia para designar tanto genéricamente el servicio divino del sacerdote como el mismo sacrificio de Cristo. Todavía en Ambrosio, al que se le debe además un impulso decisivo en el uso del término *officium*, se registran ambas acepciones. En una

carta, contando que mientras comenzaba a celebrar la misa en la basílica nueva, una parte de los fieles se había alejado ante la noticia del arribo de oficiales imperiales a otra basílica, Ambrosio escribe: *Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi* [Yo, sin embargo, seguí con mi función y comencé a celebrar la misa] (*Ep.*, 20, *PL*, XVI, c. 995), donde *munus* sólo puede designar la función que él estaba desempeñando. En otra carta, en cambio, la propia muerte de Cristo se define significativamente como *publicum munus*: *quia cognoverat per filii mortem mundi redemptionem aula regalis, etiam sua morte putabat aliquid publico addituram muneri* [porque la corte real había conocido la redención del mundo por la muerte del hijo, incluso por su propia muerte consideraba que ésta añadiría algo a una prestación pública] (*Ep.*, 63, *PL*, XVI, c. 1218). Igual que en la Carta a los Hebreos, el sacrificio de Cristo aparece aquí como una prestación pública, una liturgia realizada para la salvación de la humanidad.

El término latino que parecía destinado a designar por excelencia la función litúrgica desde el inicio, sin embargo, es *ministerium*. Con este término (junto con *minister* y *ministrare*) en la Vulgata Jerónimo no sólo traduce el término *leitourgía*, de la Carta a los Hebreos y del *corpus* paulino, sino que además lo usa para traducir *diakonía* (por ejemplo, en Ef 4, 12; 2 Cor 6, 3; Rm 11, 13). El hecho de que el término reflejara un uso antiguo se prueba por la traducción latina de la carta de Clemente a los Corintios, que los estudiosos datan en el siglo II (Clemente, pássim). Para traducir el grupo lexical en cuestión en los pasajes que hemos

citado, aquí encontramos *ministerium* (9, 4; 41, 1; 40, 2-5; 44, 2-3), *ministrationem* (20, 10), *minister* (8, 1; 41, 2), *ministrare* (9, 2; pero en tres casos –32, 2; 34, 5 y 6– *leitourgéo* se traduce con *servire* y *deservire*). A veces Ambrosio usa de manera promiscua *ministerium* junto a *officium* (*remittuntur peccata... per officium sacerdotis sacrumque ministerium*: *Cain et Abel*, 2, 4, 15; así en Cipriano: *officii ac ministeri sui oblitus*: *Ep.*, 3, 1), y en las *Recognitiones* pseudoclementinas, para indicar la función episcopal encontramos además de *ministerium* también *officium* (*episcopatus officium*: 3, 66, 4; así en *Ep. ad Jac.*, 4, 4; en el prólogo de Rufino *apostolatus officium*).

La decisión de Ambrosio –aparentemente arbitraria– de titular su libro sobre las virtudes y los deberes de los clérigos *De officiis ministrorum* debe situarse en este contexto. Se inaugura así aquella tratadística que, desde *De ecclesiasticis officiis* de Isidoro a *Liber officialis* de Amalario de Metz, desde *Summa de ecclesiasticis officiis* de Jean Beleth y *Mitrale* de Sicardo da Cremona hasta el monumental *Rationale divinorum officiorum* de Guillermo Durando, llevaría a la afirmación del término *officium* como designación general de la praxis litúrgica de la Iglesia.

2. El momento inaugural en una arqueología del término *officium* es aquel en que Cicerón, en sus repetidos intentos de elaborar un vocabulario filosófico latino, decide traducir el concepto estoico de *katéchon* con el término *officium* e inscribir un libro bajo la rúbrica *De officiis* que, injustamente o con razón, ejercería una duradera influencia sobre

la ética occidental. La fórmula dubitativa "injustamente o con razón" se justifica aquí por el hecho de que ni el concepto griego ni el equivalente latino propuesto por Cicerón tienen que ver con aquello que estamos acostumbrados a clasificar como moral, es decir, con la doctrina del bien y el mal. "El oficio no debe incluirse ni entre los bienes ni entre los males [*officium nec in bonis ponamus nec in mali*]", declara Cicerón sin reservas en la obra que dedica al bien supremo (*De fin.*, 3, 17, 58). Tampoco se trata de un concepto perteneciente a la esfera del derecho, el *De officiis* no es un tratado sobre el bien y el deber absoluto, ni sobre aquello que se está obligado jurídicamente a hacer o no hacer; como ha sido sugerido, es un tratado sobre el *devoir de situation* (Goldschmidt, p. 155), sobre aquello que es decoroso y conveniente hacer según las circunstancias, sobre todo teniendo en cuenta las condiciones sociales del agente.

Puesto que el intento teórico del tratado es indisoluble de una estrategia de traducción del griego en latín (*Semper cum graecis latina coniunxi... ut par sis in utriusque orationis facultate*: *De off.*, 1, 1 [siempre combiné el estudio del latín con el griego... para tener igual dominio de ambas lenguas]), sólo situando correctamente esta estrategia es posible entender de modo adecuado sus logros y contenidos.

Según Diógenes Laercio, el primero en traducir el término *kathéchon* (que en lengua corriente significa "lo que es conveniente, oportuno") al vocabulario filosófico habría sido Zenón, que lo define de este modo: "*una acción que posee una razón plausible* [eúlogon... apologismón], *como el ser consecuentes en la vida, que se aplica también a las plan-*

*tas y a los animales; los* kathéchonta *asimismo se refieren a estos seres*" (7, 107 = Arnim, I, p. 230). Los estoicos distinguían del *kathéchon* lo que llamaban *katórthoma*, la acción realizada con rectitud (es decir, según el bien). Respecto a ésta, que siendo un acto conforme a la virtud (*kat'aretèn energémata*) siempre es buena y conveniente (*aeì kathéchei*), independientemente de las circunstancias –y por ello se dice *téleion kathêchon*, "conveniente", "perfecto"– los simples *kathéchonta*, cuya conveniencia depende de las circunstancias, se definen como "medios" (*mesa*). "Entre las convenientes, algunas lo son siempre, otras no. Así, es siempre conveniente vivir según la virtud, no siempre, en cambio, hacer preguntas, responder, pasear y cosas similares" (ibíd., 7, 109 = Arnim, II, p. 496). En este sentido, los medios convenientes se sitúan entre las acciones rectas y las acciones malas o erradas: "Entre las acciones, algunas son rectas (*katórthomata*), otras erradas (*hamartémata*) y otras no son ni una cosa ni la otra. Las siguientes son acciones rectas: tener juicio, ser sabios, obrar justamente, alegrarse, beneficiar, vivir con prudencia. Son acciones erradas: obrar de manera irresponsable, ser intemperantes, obrar injustamente, estar tristes, robar y, en general, hacer cosas contrarias a la recta razón. No son ni rectas ni malas: hablar, hacer preguntas, responder, pasear, emigrar y acciones similares" (Stobeo, 2, 96, 18 = Arnim, II, p. 501).

La diferencia entre *kathéchon* y *katórthoma* es evidente en un pasaje de los *Paradoxa stoicorum* de Cicerón. Tomemos el caso de un *gubernator* que, por negligencia, hace naufragar su barco. Desde el punto de vista del bien en sí

(*katórthoma*) la culpa del piloto, que se mide de acuerdo con el arte de la navegación, es la misma tanto si el barco estaba cargado de oro como si lo estaba de paja; desde el punto de vista del *kathéchon*, en cambio, las circunstancias resultarán determinantes y la culpa será mayor si el barco estaba cargado de oro. *Ergo in gubernatione* –escribirá Cicerón retomando el ejemplo en el *De fin.* (4, 76)– *nihil, in officio plurimo interest quo in genere peccetur. Et si in ipsa gubernatione neglegentia est navis eversa, maius est peccatum in auro quam in palea.* La navegación en sí no es un *officium*, sino una acción que, medida de acuerdo con las reglas del arte, sólo puede ser correcta o incorrecta, buena o mala; en cambio, desde la perspectiva del *officium* la misma acción será considerada según las circunstancias subjetivas y objetivas que la determinan. Tanto más sorprendente es que el libro destinado a introducir la noción de deber en la ética occidental no se refiera propiamente a la doctrina del bien y el mal, sino a la de los criterios, eminentemente variables, que definen la acción de un sujeto "en situación".

3. Es en este contexto donde debe situarse la decisión de Cicerón de traducir el término griego *kathéchon* con el latino *officium*. A pesar de la seguridad con que Cicerón parece proponer su traducción (*quod de inscriptione quaeris, non dubito quin* kathêchon *officium sit:* [en cuanto al título, no dudo de que *kathêchon* sea *officium*] *Ad At.*, 16, 11, 4), ésta no debería darse por evidente, puesto que un gran conocedor de la lengua griega, como lo era Ático (*sic enim Graece loquebatur* –dice Cicerón de él– *ut Athenis*

*natus videretur* [hablaba el griego como si hubiese nacido en Atenas]), no parece estar convencido del todo ("*id autem quid dubitas quin etiam in rempublicam caderet? Nonne dicimus consulum officium, senatus officium, imperatori officium? Praeclare convenit; aut da melius*" [¿y esto que tú dudas, que incluso afectara a la República? ¿No decimos acaso función de los cónsules, función del Senado, función para un general? Claramente concuerda; o bien di algo mejor]: ibíd., 16, 14, 3).

Los estudiosos que han trabajado sobre *De officiis* se han concentrado sobre todo en las fuentes griegas –en particular en el tratado de Panecio *Perì toû kathéchontos* [Acerca del *kathéchon*]– y en la relación entre la obra y las circunstancias políticas contemporáneas que marcaban la crisis definitiva de la idea ciceroniana de *res publica*, fiel al modelo de la aristocracia de Escipión. Aquí nos interesa sobre todo el sentido de la estrategia ínsita en la misma elección del término *officium* por parte de Cicerón.

Mientras los modernos derivan la etimología de *officium* de un hipotético **opificium*, "el hecho de realizar una obra" o "el trabajo efectuado por un *opifex* (artesano) en su *oficina*" (Hellegouarc'h, p. 152), es significativo que en cambio los latinos la remitieran al verbo *efficere* (Donato, *Ad Ter. Andr.*, 236, 7: *officium dicitur ab efficiendo, ab eo quo quaeritur in eo, quid efficere unumquemque conveniat pro condicione personae [officium* deriva de *efficere,* a partir de lo que se propone en ello, lo que convenga que cada uno realice en favor de la condición de un personaje]). Para ellos lo decisivo era el sentido de la "acción eficaz cumplida o

que es conveniente cumplir en armonía con la propia condición social".

La esfera de aplicación del término era, por tanto, tan amplia que al comienzo de su tratado Cicerón puede escribir que *nulla enim vitae pars neque publici neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum alterum contrahas vacare officio potest* [pues nada de la vida, seas un hombre público o privado, sea en las cosas del foro o en las domésticas, sea que tengas que ver contigo mismo o con tu semejante, puede escapar al oficio] (*De off.*, 1, 4). En este sentido, más allá de un *officium scribae* y de un *puerile officium*, Plauto puede mencionar un *officium* de las prostitutas opuesto al de las matronas (*non matronarum officium est sed meretricium*: *Cas.*, 585) y, en sentido negativo, un *improbi viri officium* (un "oficio del malhechor", como, en otro lugar, aparece un *calumniatoris officium*: *Rhet. Her.*, 2, 10, 14). En todos estos casos, el genitivo subjetivo muestra que se trata del comportamiento que se espera de un determinado sujeto en situación, comportamiento que (como en el caso del *patronus* respecto al liberto o al cliente) a veces puede configurarse como una verdadera y precisa obligación (así, en Terencio, *tu tuum officium facies* referido a la obligación del patrón de proteger y asistir al cliente).

La naturaleza particular del *officium* aparece, sin embargo, con mayor claridad justamente allí donde no se dan una obligación ni un deber en sentido estricto. Éste es el caso de la *observantia* o del *adsectatio* que, en una sociedad fuertemente ritualizada como la romana, designa el comportamiento del

cliente que quiere rendir justo honor a su patrón, sobre todo, como sucedía a menudo, cuando éste era una persona pública influyente. Sabemos que la *adsectatio* se expresaba en tres formas (Hellegouarc'h, pp. 160-161).

1) La *salutatio*, que no era nuestro saludo, sino la visita de homenaje del cliente a la casa del patrón. No todos los *salutatores* eran admitidos en la intimidad del patrón de casa: muchos sólo eran recibidos en el *atrium*, para recibir, cuando el *nomenclator* decía su nombre, la *sportula*. Una fuente nos informa sobre la *salutatio* que, si bien era considerada la forma más baja de *officium* (*officium minimun*), podía hacerse (*effici*) para lograr ser muy apreciada por el patrón.

2) La *deductio*, que designaba el acto de acompañar (*deducere*) al patrón de su casa al foro (y eventualmente, si se quería ser en particular obsequioso, del foro a la casa en el camino de regreso). Se trataba de un *officium* importante, porque el prestigio del patrón dependía también del número de sus acompañantes (ibíd., 36: *deductorum officium maius est quam salutatorum* [la función de los acompañantes es mayor que la de quienes saludan]).

3) Finalmente la *adsectatio* en un sentido amplio, que comprendía la *salutatio* y la *deductio*, pero que a diferencia de éstas no se limitaba a una ocasión específica, sino que consistía en asegurar al patrón una especie de corte permanente.

La evaluación de aquello que podía ser *officiosior* (más conforme al *officium*) en estas situaciones era una cuestión que evidentemente no se decidía para siempre, sino que

debía tener en cuenta todo tipo de circunstancias y matices que el *officiosus vir* debía evaluar.

En este sentido es particularmente instructivo el uso obsceno del término que encontramos, por ejemplo, en Ovidio y Propercio (*officium faciat nulla puella mihi* [que ninguna mujer se sienta obligada conmigo]: Ovidio, *Ars*, 2, 687; *saepest experta puella officium tota nocte valere meum* [muchas veces una joven ha probado que puedo cumplir con ella toda la noche]: Propercio, 2, 22, 24) y con la argucia habitual, en Petronio ("vueltos los ojos a mi ingle, se me acercó una mano oficiosa, diciendo '¡salve!'", *ad inguina mea luminibus deflexis movit oficiosam manum et "salve" inquit: Sat:* 105, 9). Si bien se trata de una extensión antifrástica intencional de un vocablo que, como Cicerón no se cansa de remarcar, pertenecía sobre todo a la esfera del *honestum*, del *decorum* y de la amistad, es justo este uso de la palabra en un contexto obsceno el que puede ayudarnos a comprender el propio significado del término. Séneca el Viejo refiere la involuntaria metedura de pata del orador Quinto Aterio que, para defender a un liberto acusado de haber mantenido relaciones sexuales con el patrón, declaró cándidamente que *impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium*: "La impudicia en un hombre libre es un delito; en el esclavo, una necesidad; en el liberto, un oficio" (Platter, p. 219).

El *officium* no es ni una obligación jurídica o moral ni una necesidad natural pura y simple: es el comportamiento que se espera entre personas en una relación socialmente codificada, pero cuya conciencia es bastante vaga e inde-

terminada para poder ser referida –también de modo irrisorio– incluso en un comportamiento que el sentido común consideraba evidentemente ofensivo del pudor. Se trata en último término, para retomar la terminología de Zenón, de una cuestión de "plausibilidad" y de "coherencia": el *officium* es aquello que hace que un individuo se comporte de modo consecuente; como prostituta, si es prostituta; como malhechor, si es malhechor; pero también como cónsul, si es cónsul, y más tarde como obispo, si es obispo.

4. Si bien, a partir del siglo XVII, la traducción de *officium* con "deber" se vuelve corriente, en el término latino falta el sentido fuerte de obligación (moral o jurídica) que el deber adquiriría en la cultura moderna. Es cierto que cuando Séneca, respondiendo a la pregunta de Hecatón acerca de si los esclavos podían beneficiar al patrón, evoca la distinción entre *beneficium*, *officium* y *ministerium*, el *officium* se define como la necesidad que vincula a los hijos y la mujer a hacer determinadas cosas respecto del padre o el marido (*officium esse filii, uxoris, earum personarum quas necessitudo suscitat et ferre opem iubet*: *De benef*., 3, 18, 1), mientras que para los deberes del esclavo hacia el patrón se habla más bien de *ministerium*. Y sin embargo, aunque de este modo el *officium* hacia los parientes tuviese el carácter de una *necessitudo*, nada muestra mejor que un pasaje del *Digesto* que la necesidad del *officium*, incluso teniendo un carácter de algún modo jurídico era, sin embargo, formalmente distinta de una obligación contractual. "Así como el dar un bien en comodato depende de la vo-

luntad y del *officium* más que de la necesidad [*necessitas*], de modo que la decisión de las modalidades y el fin del comodato se espera de aquel que atribuye el beneficio, sin embargo, cuando el acto se ha cumplido y el bien se ha consignado en comodato, entonces aquello que impide que se ponga fin al comodato y se retome el bien antes de tiempo no es tanto el *officium*, como la obligación contraída entre el dar y el recibir [*non officium tantum impedit, sed et suscepta obligatio inter dandum accipiendumque*]" (Paul., *29 ad ed.*, D. 13, 6, 17, 3).

A partir de este pasaje se ve claramente que, mientras la *obligatio* deriva de una acción, el *officium* deriva, como ya sabemos, de una condición o un estado (en este caso, el parentesco o la afinidad: *necessarii sunt, ut Gallus Aelius ait, qui aut cognati, aut adfines sunt, in quos necessaria officia conferentur* [necesarios son, como dice Aelio Galo, los parientes y los aliados con los que estamos necesariamente obligados]: Festo, 12, 158, 22L).

ℵ Un pasaje de Gelio (13, 3, 1) nos informa que los romanos distinguían entre *necessitas*, que indicaba una necesidad material absoluta (*vis quaepiam premens et cogens* [expresa una fuerza invencible y violenta]), y *necessitudo*, que expresaba un vínculo jurídico (de derecho humano o divino, *ius quoddam et vinculum religiosae coniunctionis* [el derecho, el vínculo, el nexo religioso]). El mismo autor nos informa que el término *necessitas* era poco frecuente (*infrequens*) para designar un derecho o un oficio. La distinción parece coincidir con aquella que, según Kelsen, opone en alemán los dos verbos *müssen* y *sollen*, la necesidad material y la necesidad jurídica.

5. En el momento de enunciar el tema de la obra, Cicerón sugiere cuál es la naturaleza propia del *officium*. Toda cuestión en torno al *officium*, escribe, presenta dos aspectos: el primero concierne al bien supremo (*finis bonorum*), el segundo a los preceptos "con los cuales se puede dar forma al uso de la vida en todos sus aspectos [*in omnes partes usus vitae conformari possit*]" (*De off.*, 1, 7). Si bien también estos preceptos conciernen de algún modo al bien, lo que los caracteriza es que "éstos parecen más bien poner la mira en la institución de la vida común [*magis ad institutionem vitae communis spectare videntur*]" (ibíd.). ¿Qué significa aquí "dar forma al uso de la vida" e "instituir la vida común"? Que el significado de estas expresiones no sea sólo jurídico o moral, sino, por decirlo así, antropológico, se aclara enseguida, cuando Cicerón opone al modo de vida propio de las bestias el propiamente humano. Mientras el animal, movido sólo por las sensaciones, se adapta de inmediato a lo que está cercano y presente (*quod adest quodque praesens est*) y no se ocupa del pasado y del futuro, "el hombre, que está dotado de razón, aprehende las conexiones entre las cosas [*consequentia*], ve sus causas, no ignora los pródromos y los antecedentes y, comparando las semejanzas y uniendo a las cosas presentes las futuras, fácilmente ve todo el curso de la vida y prepara las cosas necesarias para conducir la propia vida [*facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias*]" (ibíd., 1, 11). Este cuidado de las cosas y de los otros seres humanos producto de la razón "despierta los ánimos y los vuelve más capaces de gobernar las cosas [*exsuscitat etiam animos et maiores ad rem gerendam facit*]" (ibíd., 1, 12).

"Conducir la vida [*vitam degere*]", "gobernar las cosas [*rem gerere*]": éste es el sentido de "dar forma al uso de la vida [*usum vitae conformare*]" e "instituir la vida [*vitam instituere*]" de que se trataba en el *officium*. Si el hombre no vive simplemente la vida como los animales, sino que la "conduce" y "gobierna", el *officium* es aquello que hace gobernable la vida, aquello a través de lo cual la vida de los hombres es "instituida" y "formada". Sin embargo, la cuestión decisiva es que de este modo la atención del político y del jurista se desplace del cumplimiento de actos singulares al "uso de la vida" en su totalidad, que el *officium* tienda entonces a identificarse con la "institución de la vida" como tal, con las condiciones y el *status* que definen la existencia misma de los hombres en la sociedad.

Desde esta perspectiva, Séneca puede hablar de un *officium humanum*, es decir, de un oficio que se refiere al hombre en la medida en que está ligado con sus semejantes en una relación de *sociabilitas: cum possim breviter illi formulam humani officii tradere: omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos dedit, cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit muttum et sociabile fecit* [puedo redactar, brevemente, la fórmula general de los deberes de la humanidad: todo esto que ves, donde se encuentran contenidas las cosas divinas y humanas, es una unidad; nosotros somos los miembros de un gran cuerpo. La naturaleza, formándonos con los mismos elementos y para los mismos fines, nos hizo parientes. Es ella la que nos ha ligado con un amor mutuo y nos ha hecho

sociales] (*Epist*., 95, 51-52). El *officium*, constituye, entonces la misma condición humana; los hombres, en calidad de *membra... corporis magni*, son seres de *officium*.

ℵ En 1934, Max Pohlenz, que se convertiría en uno de los más grandes estudiosos de la Stoa, publica una monografía que lleva como subtítulo *El "De officiis" de Cicerón y el ideal de vida de Panecio*. Teniendo en cuenta la fecha de publicación, llama la atención el título elegido: *Antikes Führertum*. Según Pohlenz el sentido último de la obra ciceroniana era crear una teoría del *Führertum*, de la conducción política como "servicio prestado al pueblo en su integridad [*Dienst am Volksganzen*]". "Cicerón", escribe, "se adhería al ideal de la época de los escipiones, soñaba con una conducción [*Führer*], con un nuevo Escipión que, mediante la autoridad de su persona, habría podido infundir una nueva vida a la antigua constitución romana y los antiguos buenos tiempos... la época de la *libera res publica*, en la que un hombre político podía conducir el Estado apoyándose sólo en el amor y en la confianza del pueblo, había desaparecido. Era necesaria una nueva conducción [*Führer*] que, con un poder autoritario, aunque quizá todavía en las formas antiguas, pusiese fin a las luchas de partido. El mismo Cicerón sentía que el ideal de conducción política [*das Führerideal*], que él reconocía, ya no se adaptaba más al presente. De ahí el carácter trágico del *De officiis*" (Pohlenz, p. 146).

Sea cual sea el modo en que se quiera leer el evidente paralelismo con la situación de la Alemania de su tiempo, es significativo que Pohlenz sitúe al *officium* en el ámbito de la teoría del gobierno político. El *Officium* es el *Führertum* entendido como *leitourgía*, como servicio prestado al pueblo.

6. En este punto la estrategia de Cicerón se vuelve más clara: entre la moral y el derecho, se trata de definir la esfera del *officium* como aquella en la que se trata de la capacidad puramente humana de gobernar la propia vida y la de los otros. Pero la ambigüedad de esta estrategia, que explica al menos en parte su influencia en la ética medieval y moderna, consiste en que la definición de esta esfera se lleva a cabo conjuntamente con una relectura, a la luz del *officium*, de aquella parte esencial de la ética antigua que es la teoría de la virtud. Desde el comienzo, de hecho, estableciendo los cuatro *loci* del *honestum*, Cicerón afirma que de cada uno de ellos nace cierto género de *officia* (*certa officiorum genere nascuntur*: *De off.*, 1, 5); pero en el curso del tratado estos *officia* al final están tan estrechamente entrelazados con las virtudes correspondientes, que es imposible distinguirlos de ellas. En este sentido, el *De officiis* se presenta de hecho como un tratado sobre las virtudes: no sólo el primer libro se constituye esencialmente por un análisis de la justicia, la beneficencia, la magnanimidad y la templanza, sino que en los dos libros sucesivos se le dedica también un amplio espacio al análisis de la liberalidad y la fidelidad a la palabra dada, y a la definición de la virtud en general (ibíd., 2, 18). Si el *officium* es aquello que hace gobernable la vida de los hombres, las virtudes son el dispositivo que permite llevar a cabo este gobierno. Este tratado de los oficios como virtudes y de las virtudes como oficios es el legado más ambiguo que la obra ciceroniana trasmitiría al Occidente cristiano.

7. Podría sorprender que tres siglos después, al escribir lo que se presenta como un tratado sobre la ética de los sacerdotes, Ambrosio decidiera retomar no sólo el título, sino también la estructura y los temas de la obra ciceroniana. Desde el inicio, el texto se construye de hecho con un fuerte paralelismo –y a su vez con una explícita, pero mucho menos real toma de distancia– respecto a su modelo pagano.

El extenso preámbulo sobre el silencio, articulado en torno a un minucioso *midrash* de *Psalm*, 38 (*dixi custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea*), con toda evidencia sirve sólo para dar a entender que la idea de la composición del tratado ha surgido casi por casualidad meditando sobre la *silendi patientia* y la *opportunitas loquendi* en cuestión en un versículo de la Sagrada Escritura ("entonces mientras reflexionaba sobre este salmo, me vino en mente escribir sobre los *officia*" –*successit animo de officiis scribere*–), más que sobre la lectura del texto ciceroniano, muy familiar a los que, como Ambrosio, habían llegado al sacerdocio desde las aulas de los tribunales y la administración pública (*raptus de tribunalibus atque administrationes infulus ad sacerdotium*: *Ep*., 1, 4). En realidad, la inmediata referencia que sigue a Panecio y a Cicerón, y el propósito de dirigirse a sus "hijos en el Evangelio" tal como Cicerón se había dirigido a su hijo (*sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos... quos in evangelio genui*: *De off*., 1, 7, 24), muestra más allá de toda duda cuál es la estrategia del autor: se trata de transferir el concepto de *officium* de la esfera profana de

la filosofía a la de la Iglesia cristiana. Con este fin, incluye un pequeño relato etiológico, según el cual la composición de la obra derivaría de una sugerencia del Espíritu Santo. "Precisamente hoy mientras leía el Evangelio, el Espíritu Santo, casi como si quisiese exhortarme a escribir sobre esta cuestión [*quasi adhortaretur ad scribendum*], me ha hecho posar la mirada sobre un pasaje que confirma que también respecto a nosotros se puede hablar de *officium* [*qua confirmaremur etiam in nobis officium dici posse*]" (ibíd., 1, 8, 25). No es casual que el pasaje en cuestión sea la versión latina de Lucas 1, 23, uno de los únicos dos lugares en los que, como hemos visto, aparece en el Evangelio el término *leitourgia: ut impleti sunt dies officii eius* (referido a las funciones sacerdotales de Zacarías). "Entonces", concluye Ambrosio, "leemos en la Escritura que podemos decir *officium*" (un "podemos" que, después de la exhortación del Espíritu Santo, suena más bien como un "debemos").

Ambrosio añade de inmediato que no sólo la Sagrada Escritura sino también la razón prueba que los cristianos pueden usar el término, si, según la etimología que éste retoma de Donato, es verdad que *officium* deriva de *efficere* (*quandoquidem officium ab efficiendo dictum*). La etimología tendrá gran aceptación en los autores cristianos que, desde Isidoro a Sicardo y Durando, la retomarán agregándole la fórmula tautológica (paronímica) *quia unusquisque debet efficere suum officium* (que no significa tanto "cada uno debe hacer su deber", cuanto más bien "cada uno debe hacer efectiva su condición social").

De este modo se fijan desde el inicio, como si fuese evidente, los tres puntos esenciales de la estrategia de Ambro-

sio: 1) transferirlo dentro de la Iglesia y cristianizar el concepto de *officium*, 2) *officium* traduce *leitourgía* y no sólo *kathéchon*, 3) éste remite a aquella esfera de la operatividad que Ambrosio, como hemos visto (*supra*, pp. 84-86), sabe que es del misterio cristiano.

8. Igual que el modelo ciceroniano, del que los estudiosos han subrayado el carácter desorganizado e "improvisado" (Testard, p. 14), a los lectores modernos el libro de Ambrosio también les pareció incoherente, repetitivo y, sobre todo, privado de originalidad. En realidad, el calco –muchas veces al pie de la letra– del texto ciceroniano y la falta de originalidad dejan de ser sorprendentes, si se comprende que son perfectamente funcionales con el objetivo que Ambrosio se propone, que no es otro que el de introducir el concepto de *officium* en la Iglesia. Por ello puede seguir punto por punto la argumentación ciceroniana, sustituyendo cada vez los *exempla* paganos con ejemplos extraídos de la Sagrada Escritura. A episodios de la historia romana y griega les corresponden ahora los acontecimientos de la historia de los hebreos; en la argumentación, Abraham, Moisés, David, Salomón y Jacob ocupan el lugar de Atilio Régulo, Catón, Pompeyo, Escipión, Felipe de Macedonia y Tiberio Graco.

Igualmente estrecho es el entrelazamiento entre *officia* y virtudes que los ejemplos bíblicos tienen la tarea de documentar. Así como Cicerón derivaba de las cuatro partes del *honestum* tantos oficios y tantas virtudes, Ambrosio, retomando puntillosamente la lista ciceroniana (*prudentia*,

*iustitia, fortitudo, temperantia*), afirma que "de estas cuatro virtudes nacen los géneros de los oficios [*ab his quattuor virtutibus nascundur officiorum genera*]". De este modo, a través de la simple sustitución de los *exempla*, los *officia* paganos se vuelven cristianos; las virtudes estoicas, virtudes cristianas y el decoro de los senadores y los magistrados romanos, dignidades y *verecundia* de los ministros cristianos.

Se comprende entonces por qué un maestro de la prosa como Cicerón y un orador sutil como Ambrosio pueden caer, aparentemente, en "fraseos inconexos" (según el editor de una edición italiana reciente) y en una "falta de coherencia interna" (Steidle, p. 19). El significado de los dos libros no está ni en la *inventio* ni en la *dispositio*, sendos pilares de la retórica latina. En ambos casos, la puesta en juego es más bien esencialmente terminológica y política: se trata entonces, en el caso de Cicerón, de introducir y tecnificar –con el pretexto de una traducción del griego– en la política y la moral un concepto que les es ajeno; y en el caso de Ambrosio, se trata de transferir puntualmente el *officium* ciceroniano a la Iglesia para fundar la praxis de los sacerdotes. Pero como suele suceder, si una transformación terminológica expresa una mutación en la ontología, puede resultar mucho más eficaz y revolucionaria que una transformación material. Con la vestimenta y la máscara del *officium*, no sólo las virtudes sino, con éstas, todo el edificio de la ética y la política sufren un desplazamiento cuyas consecuencias quizá todavía debemos medir.

9. Ni Cicerón ni Ambrosio dan una definición del oficio. El primero, que en el proemio de la obra afirma que toda discusión sobre el problema debería comenzar por definir *quid sit officium* [¿qué es el oficio?], luego omite hacerlo y se limita a articular su tratamiento a través de una doble división; el segundo, declara explícitamente que renuncia a una definición a favor de la ejemplificación. Ante la falta de una definición, según Ambrosio conviene entonces reflexionar sobre la etimología del término sugerida por él que quizá contenga una útil indicación. Repitiendo, como vimos, la etimología de Donato (*ab efficiendo*) le agrega, sin embargo, una especificación particular: *officium ab efficiendo dictum putamus, quasi* efficium: *sed propter decorem sermonis una immutata littera* [consideramos que *officium* deriva de *efficere*, como si fuera *efficium*: pero por la belleza de la dicción se ha cambiado una letra] (1, 8, 26). De este modo, a través de la invención de un vocablo inexistente (*efficium*), el término se reconduce con fuerza a la esfera de la efectualidad y del *effectus* (*efficere* significa *aliquid ad efectum adducere* [llevar algo hacia su realización]): el *officium* no se define a través del *opus* de un *operari*, sino desde el *efficium* de un *efficere*, es entonces pura efectualidad.

Diezinger iluminó la estrecha correlación que los textos litúrgicos establecen entre el *officium* y el *effectus*. La acción litúrgica (el *officium* en sentido amplio) resulta del encuentro de dos elementos distintos y, a su vez, inseparables: el *ministerium* del sacerdote –el *officium* en sentido estricto, que sólo obra como causa instrumental– y la in-

tervención divina –el *effectus*–, que lo cumple y hace efectual. Una serie de textos extraídos de los antiguos sacramentarios y del *Missale romanum* compila casi obsesivamente estas correlaciones: *id quod fragili supplemus officio, tuo potius perficiatur effectu... ut quod nostro ministratur officio, tua benedictione potius impleatur... quod humilitatis nostrae gerendum est ministerio, virtutis tuae compleatur effectus... ad piae devotionis officium et ad tuae sanctificationi[s]effectu[m]* [lo que nosotros agregamos con nuestra frágil acción (*officio*), se ha de perfeccionar más con tu fuerza (*effectu*)... para que, lo que es administrado por nuestra acción (*officio*), se realice plenamente con tu bendición... lo que ha de ser hecho con el ministerio de nuestra humildad, la fuerza (*effectus*) de tu virtud lo complete... para la acción (*officio*) de la piadosa devoción y para la efectividad (*effectum*) de tu santificación] (Diezinger, pp. 73 y 106). El más antiguo formulario para la degradación del obispo indigno muestra más allá de toda duda cuán estrecha es esta correlación y cómo ésta se entiende como una verdadera y precisa biunidad: *Sic spiritualis benedictionis et delibationis mysticae gratiae, quantum in nobis est, te privamus, ut perdas sacrificandi et benedicendi et officium et effectum* [De este modo te privamos, en cuanto es posible para nosotros, de la bendición espiritual y de la administración de la gracia mística, para que te veas privado de la función (*officium*) y el efecto (*effectum*) de sacrificar y bendecir] (ibíd., p. 79). *Officium* y *effectus* son distintos y, sin embargo, están indistinguiblemente conectados, de modo que su biunidad constituye la efectualidad de la acción litúrgica de la que ahora se excluye al obispo.

10. Reflexionemos sobre la paradójica estructura circular que resulta de estos ejemplos y sobre las consecuencias que ésta puede tener para la concepción de la acción humana y de la ética. La acción se escinde en dos elementos, el primero de los cuales, el *ministerium* (u *officium* en sentido estricto), define sólo el ser y la acción instrumental del sacerdote, y, como tal, es presentado en términos de humildad e imperfección (*fragili officio... humilitatis nostrae ministerio*). El segundo, que realiza y perfecciona el primero, es de naturaleza divina y, sin embargo, está inscrito y contenido, por decirlo así, en el primero; de esta forma el correcto cumplimiento de la función sacerdotal implica de modo necesario y automático la realización del *effectus* (aquí se reconocerá la dualidad de *opus operantis* y *opus operatum*, a través de la cual la Escolástica definirá el misterio litúrgico).

El *effectus* divino está determinado por el ministerio humano y éste por el *effectus* divino. Su unidad efectual es el *officium-efficium. Pero esto significa que el* officium *instituye entre el ser y la praxis una relación circular, por la cual el ser del sacerdote define su praxis y ésta, a su vez, define al ser*. En el *officium* la ontología y la praxis se vuelven indecidibles: el sacerdote debe ser aquello que es y es aquello que debe ser.

La jugada en la estrategia de Ambrosio es, en este punto, evidente: se trataba de indentificar –más allá de los principios de la ética antigua y, aún más, en continuidad con ella– un concepto a partir del cual pensar y definir la acción del sacerdote y de la Iglesia en su conjunto.

Si el problema de la Iglesia primitiva era conciliar una dignidad espiritual (la posesión de los carismas) con el desempeño de una función jurídico-burocrática y la celebración del *mysterium* divino con el cumplimiento de un *ministerium* humano, el concepto ciceroniano de *officium*, que no designaba un principio ético absoluto sino más bien un "deber en situación" (según la fórmula que Durando retoma de Isidoro: *proprius vel congruus actus uniuscuiusque personae secundum mores et leges civitatis vel instituta professionis* [acto propio y adecuado de cualquier persona de acuerdo con las costumbres y las leyes de la ciudad o de acuerdo con las reglas de su profesión]: Durando, II, p. 14), ofrecía un modelo coherente para hacer coincidir en la medida de lo posible los dos aspectos.

Lo que resulta, como hemos visto, es un paradójico paradigma ético, en el que el nexo entre el sujeto y su acción se rompe y, a su vez, se reconstituye sobre un plano diferente: un obrar que consiste enteramente en su irreductible efectualidad y cuyos efectos, sin embargo, no son en verdad imputables al sujeto que los lleva al ser.

11. En un pasaje del *De lingua latina*, Varrón distingue tres modalidades del obrar humano que "por su semejanza son erróneamente confundidos por aquellos que creen que se trata de algo unitario": *agere, facere, gerere*. "En efecto, se puede hacer [*facere*] algo y no obrarlo [*agere*], como el poeta que hace el drama, pero no lo obra [*agere* también significa "actuar"]: por el contrario, el actor obra el drama pero no lo hace. Entonces, el poeta hace el drama pero no lo obra,

y el actor lo obra, pero no lo hace.[1] En cambio el *imperator* [el magistrado investido del poder supremo], respecto al cual se usa la expresión *res gerere*, en esto no hace ni obra, sino *gerit*, es decir, asume y sostiene [*sustinet*], término tomado de aquellos que llevan los pesos (*onera gerunt*) en la medida en que los sostienen" (Varrón, 6, 77, p. 245).

La distinción entre *facere* y *agere* deriva, en último término, de Aristóteles, que en un célebre pasaje de la *Ética nicomáquea*, los opone de este modo: "El género del obrar [*práxis*] y del hacer [*poíesis*] son diversos... El fin del hacer, de hecho, es distinto del hacer mismo; el fin de la praxis en cambio no podría ser otra cosa: obrar bien [*eupraxía*] es en sí mismo el fin" (1140b, 4-5). Sin embargo, la identificación de una tercera especie de la acción humana es nueva y típicamente romana: el *gerere*.

*Gerere*, que en origen equivale a "llevar", en el lenguaje político-jurídico significa "gobernar, administrar, soportar una carga" (*rem publicam gerere, gerere magistratum, honores, imperium*). Con una evolución semántica análoga, el verbo *sustinere* adquiere también el significado político de "asumir una carga" (*munus sustinere in re publica*). Mientras para Aristóteles el paradigma de la acción política es la praxis, *gerere* designa pues el concepto específicamente romano de la actividad de aquel que está investido de una función pública de gobierno. El *imperator*, el magistrado

[1] Aunque desde el punto de vista del español el texto es más comprensible traduciendo *agire* por "actuar" para el caso precisamente del actor, lo hemos traducido por "obrar" a fin de mantener la distinción conceptual que aquí se plantea entre, en italiano, *agire* y *fare*, y, en latín, *agere* y *facere*. *(N. de la T.)*

investido de un *imperium* no obra ni produce, su acción no está definida, como el hacer, por un resultado externo (la obra) ni tiene su fin en sí misma: *ésta se define a través de su propio ejercicio, a través de su asumir y soportar una función o un oficio.* En este sentido Varrón puede decir que el magistrado "asume y sostiene" (*sustinet*) su acción: cerrando el círculo efectual entre el *munus* y el ejercicio, entre el *ministerium* y el *effectus*, aquí la acción coincide con la efectuación de una función que es definida por ella misma. El *gerere* es, en este sentido, el paradigma del *officium*.

ℵ En la última frase del pasaje citado, el manuscrito más reconocido del *De lingua latina* (el Laurenziano LI, 10) no se lee *onera gerunt*, sino *honera gerunt*. Mientras *sustinere* se puede decir también de pesos (*onera*), *gerere* nunca se usa con *onera*, pero es común la expresión *gerere honores*. El escriba que en el siglo XI copió el manuscrito no conocía el sentido clásico de *gerere* en relación con *honores* y sustituyó este término por el más banal *onera*, olvidando borrar la *h*. Corrigiendo *onera* en *honores*, el pasaje rezaría: "término traído de aquellos que ejercitan las funciones públicas, en la medida en que las asumen y sostienen", que por cierto ofrece un sentido mejor.

12. La naturaleza del oficio y de su *gerere* se ilumina en particular si se la pone en relación con la esfera del mando, es decir, con el acto propio del *imperator*.

Reflexionemos sobre la naturaleza tan especial del mando, que no es propiamente un acto (por ello Varrón puede decir que aquel que manda "ni hace ni obra", sino que asume y soporta), sino que tiene sentido sólo en la me-

dida en que como objeto y asume en sí la acción de otro (que se supone que debe obedecer, o sea, ejecutar el mando). En este sentido, como ha hecho notar Magdelain (pp. 34-42), el imperativo define el modo verbal propio del derecho (*ius esto, emptor esto, piaculum dato, sacer esto, exta porriciunto, paricidas esto* [que sea justicia, que sea propietario, que sea entregado como víctima en sacrificio, que sea sagrado, que las entrañas sean expuestas como ofrenda, que sea un parricida]), en la medida en que el establecimiento de la norma –de otro modo, vacía– siempre tiene por objeto el comportamiento o la acción de un individuo externo a ella. Pero, precisamente por ello, no es fácil definir desde el punto de vista semántico el significado del imperativo que, en las lenguas indoeuropeas, coincide morfológicamente con la raíz del verbo: no hay de hecho ninguna diferencia sustancial entre la acción expresada sobre el plano constatativo ("Él camina") y la misma acción cumplida en la ejecución de una orden ("¡Camina!"). Y sin embargo, el fin de una acción cumplida para seguir una orden no es sólo aquello que resulta de la naturaleza del acto, sino que es (o se pretende que sea) también y sobre todo la ejecución de la orden. (Por eso –al menos hasta los procesos que siguieron a la segunda guerra mundial– se entendía que aquel que ejecutaba una orden no debería responder por las consecuencias de su acto.)

Aquí se puede ver la proximidad entre la ontología del mando y la ontología del oficio que hemos tratado de definir. Tanto aquel que ejecuta una orden como aquel que realiza un acto litúrgico no solamente *son*, y tampoco solamente

*obran*, sino que están determinados en su ser por su obrar, y viceversa. El oficial –como el oficiante– es lo que debe y debe lo que es: es, pues, un ser de mando. Aquí tiene su paradigma la transformación del ser en deber-ser, que define tanto la ética como la ontología y la política de la modernidad.

ℵ La estructura peculiar del *officium* se refleja en el ámbito canónico en las discusiones entre aquellos que consideran el oficio como una especie objetiva y aquellos que lo consideran como una especie subjetiva. Según los primeros, el oficio en cuanto realidad institucional (*ministerium*, *dignitas*, *honor*) es algo así como un elemento objetivo, definido por un esquema normativo de comportamiento y sustanciado en un *titulus* y en un *beneficium* (un rédito económico); para los segundos, en cambio, éste es sustancialmente *munus*, una actividad desarrollada por un sujeto en el ejercicio de una función (cfr. Vitale, p. 101).

Sin embargo, sólo con considerar con mayor atención los términos de la disputa, constatamos que en realidad se trata de dos aspectos de un mismo fenómeno. Es cierto que la tradición canonística parece subrayar la prioridad del elemento subjetivo del ejercicio (*officium datur principaliter non propter dignitatem, sed propter exercitium*: ibíd., p. 98) [que el oficio es dado principalmente no con vistas a la dignidad sino con vistas al ejercicio]; pero más allá de las oscilaciones terminológicas, la estrechísima correlación que los textos establecen entre el elemento objetivo y el elemento subjetivo del *officium* muestra que ambos elementos constituyen los dos polos de un único sistema, dentro del cual se fundan y definen recíprocamente. Así, según el Panormitano, la prelatura es una carga (*honor*) que se confiere no por el honor sino por el servicio que implica (*non datur propter honorem, sed*

*propter onus*), precisamente por ello, sin embargo, se le debe un honor al prelado (*in consequentia praelato debetur honor:* ibíd.); y en la decretal que regula el ceremonial de la ordenación, bajo la rúbrica *de sacra unctione* [sobre la sagrada unción], se lee que *caput inungitur propter auctoritatem et dignitatem, et manus propter ministerium et officium* (ibíd., p. 132) [se unge la cabeza en razón de la autoridad y la dignidad, y las manos, en razón del ministerio y el oficio].

Cuando los canonistas modernos, para conciliar las dos posiciones, conciben el oficio como una "situación subjetiva" o como una "competencia-deber", que para cierto sujeto establece la legitimación (y el correlativo deber) de cumplir determinados actos en virtud de su cargo o función, no hacen más que reafirmar la circularidad que, como vimos, define la praxis litúrgica.

ℵ Se comprende entonces la pertinencia del concepto de causa instrumental a través del cual Tomás explica la acción sacramental. Así como el instrumento, por definición, obra sólo en la medida en que es obrado por el agente principal, del mismo modo la eficacia de la acción ministerial no deriva de la persona del ministro, sino de la función y del oficio que él desempeña. En este sentido, en palabras de Varrón, el ministro no obra sino que asume y "sostiene" la acción implícita en su función.

Desde esta perspectiva es interesante reflexionar sobre el concepto de "función" que aparece estrechamente unido al de oficio (*officio fungi; munere, consulato fungi*). Como con razón se ha observado (Gasparri, p. 35) "fungir significa obrar como si uno fuese otro, en calidad de *alter ego* de alguien, una persona singular o una comunidad. Tener una función no sólo significa ser competente para cumplir actos de los que otro, diferente a quien lo realiza, cargará con la responsabilidad, sino obrar declarada y

abiertamente como tal". El término "función" nombra la vicariedad constitutiva del oficio. Es evidente la analogía con el paradigma de la causa instrumental en Tomás, en la que Dios obra a través de aquel que ejerce su función sacerdotal.

*Umbral*

*La influencia quizá más decisiva que el* officium *como paradigma de la praxis sacerdotal ha ejercido sobre la ontología occidental es la transformación del ser en deber-ser y la consecuente introducción del deber como concepto fundamental de la ética.*

*Reflexionemos sobre la singular circularidad que, como vimos, define al* officium. *El sacerdote debe cumplir su oficio en la medida en que es sacerdote y es sacerdote en la medida en que cumple su oficio. El ser prescribe la acción pero la acción define integralmente el ser: el "deber-ser" significa esto y no otra cosa. El sacerdote es aquel ente cuyo ser es de inmediato una tarea y un servicio, es decir, una liturgia.*

*Esta insustancialidad del sacerdocio, en la que la ontología y la praxis, el ser y el deber-ser entran en un umbral de indiferencia permanente, está probada por la doctrina del* character indelebile *del sacerdocio que, a partir de Agustín, establece la ordenación sacerdotal. Como muestra la absoluta imposibilidad de identificar un contenido sustancial para éste, el* character *no hace sino expresar un grado cero de la efectualidad litúrgica que se conserva como tal incluso en el punto en que el sacerdote ha sido suspendido* a divinis *[separado de*

*las cosas sagradas]. Esto significa que el sacerdocio, cuya clave es el* character*, no es un predicado real, sino una signatura pura que sólo manifiesta el excedente constitutivo de la efectualidad sobre el ser.*

*De ahí la cualidad tendencialmente evanescente del sujeto que la signatura marca y constituye. Dado que ha de ser lo que hace y hacer lo que es, el sujeto del acto litúrgico no es tal verdaderamente (en el plano teológico, esto se expresa en la tesis por la cual, en cuanto* opus operatum*, es otro el que obra su acción, es decir, Cristo). En realidad el que cree que debe un acto, no pretende ser, sino tener que ser. Pretende, pues, resolverse por completo en la liturgia. Éste es el legado inquietante que la modernidad, desde el momento en que puso al deber y al oficio en el centro de su ética y su política, aceptó más o menos conscientemente sin beneficio de inventario: la acción como liturgia y ésta como relación circular entre el ser y la praxis, entre el ser y el deber-ser. Esta transformación del ser en deber-ser –y la proximidad ontológica implícita en ella entre el mando y el oficio– orientará entonces nuestra investigación.*

## 4. Las dos ontologías o de cómo el deber entró en la ética

1. Quien recorre las páginas de la *Genealogía de la moral* no puede dejar de notar una curiosa laguna. Las tres disertaciones a través de las cuales Nietzsche articuló el libro trazan respectivamente una crítica genealógica de la oposición "bien/mal, bueno/malo", la culpa y la mala conciencia y, al final, de los ideales ascéticos. Sin embargo, falta una genealogía del concepto quizá fundamental –al menos a partir de Kant– de la ética moderna: el deber. Es cierto que éste se evoca en la segunda disertación a propósito de la culpa que es referida a la noción de deuda y a la relación acreedor-deudor (el término alemán para culpa –*Schuld*– también significa "deuda"); pero aquí Nietzsche se concentra sobre todo en el nexo entre sentimiento de culpa, mala conciencia y remordimiento. Que la importancia del concepto de deber no se le haya, naturalmente, escapado a Nietzsche lo prueban los fragmentos que acompañan la realización de la obra, en los que por ejemplo leemos: "El problema: ¡*Debes!* Una inclinación que no logra fundamentarse a sí misma –en esto parecida al instinto sexual– no caería bajo la condena de los instintos, sino que sería por el contrario su criterio de valor y el juez" (Nietzsche, p. 265; cfr. ibíd.,

*las cosas sagradas]. Esto significa que el sacerdocio, cuya clave es el* character, *no es un predicado real, sino una signatura pura que sólo manifiesta el excedente constitutivo de la efectualidad sobre el ser.*

*De ahí la cualidad tendencialmente evanescente del sujeto que la signatura marca y constituye. Dado que ha de ser lo que hace y hacer lo que es, el sujeto del acto litúrgico no es tal verdaderamente (en el plano teológico, esto se expresa en la tesis por la cual, en cuanto* opus operatum, *es otro el que obra su acción, es decir, Cristo). En realidad el que cree que debe un acto, no pretende ser, sino tener que ser. Pretende, pues, resolverse por completo en la liturgia. Éste es el legado inquietante que la modernidad, desde el momento en que puso al deber y al oficio en el centro de su ética y su política, aceptó más o menos conscientemente sin beneficio de inventario: la acción como liturgia y ésta como relación circular entre el ser y la praxis, entre el ser y el deber-ser. Esta transformación del ser en deber-ser –y la proximidad ontológica implícita en ella entre el mando y el oficio– orientará entonces nuestra investigación.*

## 4. LAS DOS ONTOLOGÍAS O DE CÓMO EL DEBER ENTRÓ EN LA ÉTICA

1. Quien recorre las páginas de la *Genealogía de la moral* no puede dejar de notar una curiosa laguna. Las tres disertaciones a través de las cuales Nietzsche articuló el libro trazan respectivamente una crítica genealógica de la oposición "bien/mal, bueno/malo", la culpa y la mala conciencia y, al final, de los ideales ascéticos. Sin embargo, falta una genealogía del concepto quizá fundamental –al menos a partir de Kant– de la ética moderna: el deber. Es cierto que éste se evoca en la segunda disertación a propósito de la culpa que es referida a la noción de deuda y a la relación acreedor-deudor (el término alemán para culpa –*Schuld*– también significa "deuda"); pero aquí Nietzsche se concentra sobre todo en el nexo entre sentimiento de culpa, mala conciencia y remordimiento. Que la importancia del concepto de deber no se le haya, naturalmente, escapado a Nietzsche lo prueban los fragmentos que acompañan la realización de la obra, en los que por ejemplo leemos: "El problema: *¡Debes!* Una inclinación que no logra fundamentarse a sí misma –en esto parecida al instinto sexual– no caería bajo la condena de los instintos, sino que sería por el contrario su criterio de valor y el juez" (Nietzsche, p. 265; cfr. ibíd.,

p. 151). Y sin embargo, a pesar de esta y otras anotaciones similares, no se ha incluido en el libro una cuarta disertación sobre el deber.

En general las exclusiones tienen buenas razones y, en este caso, eran perfectamente conscientes. El hecho es que justo el maestro de Nietzsche, Schopenhauer, le había dedicado a la genealogía del deber un capítulo del escrito de 1840, *Über die Grundlage der Moral* [*Sobre los fundamentos de la moral*]. Con el título *Von der imperativen Form der kantischen Ethik* [*La forma imperativa de la ética kantiana*] aquí leemos que "El tenor de la ética en una forma imperativa, como doctrina del deber [*Pflicht*], y la idea del valor y del no valor moral de las acciones humanas en cuanto cumplimiento o transgresión de los deberes provienen innegablemente, junto a la obligación [*Sollen*], de la moral teológica y sobre todo del Decálogo" (Schopenhauer, p. 123). Según Schopenhauer, el imperativo teológico que tenía sentido sólo con vistas a un castigo o a un premio y que no debía separarse de ellos fue subrepticiamente transferido a la filosofía por Kant, donde asumió la forma contradictoria de un "deber absoluto o categórico". En este sentido, en la medida en que la moral kantiana se funda sobre "presupuestos teológicos ocultos" –en verdad, es una "teología moral" (*Moraltheologie*)– se puede decir que ha hecho "un resultado de aquello que debería haber sido el principio o la premisa (la teología) y... una premisa de aquello que debería haber sido deducido como resultado (el mando)" (ibíd., p. 124).

Una vez identificado su origen teológico, Schopenhauer puede desenmascarar o, al menos, leer bajo una nueva luz

la definición del "concepto fundamental de la ética kantiana, el deber: 'la necesidad de una acción respecto de la ley' [*die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz*]" (ibíd., p. 134). El sintagma "necesidad de una acción", según Schopenhauer, no es más que una transcripción "oculta artificiosamente y bastante forzada" de la palabra "debes" (*soll*) que, como tal, reenvía a la lengua del Decálogo (ibíd., p. 135). En consecuencia, la definición citada "'el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley', significaría en un lenguaje liso y llano, sin máscara: 'el deber es una acción que debe suceder por obediencia [*das Gehorsam*] respecto a una ley'. Ésta es la cuestión central" (ibíd.).

La genealogía esbozada por Schopenhauer, que por cierto es correcta, muestra cuán poco se ha hecho cuando se le quita la máscara a algo, desnudando su origen oculto. Remitiendo la ética kantiana a su presupuesto teológico, de hecho, no se gana mucho en cuanto a aquello que debería interesar en primer lugar, es decir, la comprensión del paradigma práctico que aquélla produjo, la estructura y las características específicas de la acción humana que en aquélla se abordan. Como Foucault había sugerido, hacer una genealogía no significa "quitar todas las máscaras para develar finalmente una identidad primera" (Foucault, 2, p. 138); significa más bien, a través del análisis minucioso de los detalles y los episodios, de las estrategias y las tácticas, de las mentiras y la verdad, de los *détours* y los caminos principales, de las prácticas y los saberes, intentar sustituir, en el caso que aquí nos interesa, la pregunta evidente: "¿Cuál

es el origen de la idea de deber?", por aquéllas, mucho menos obvias: "¿Cuál es la jugada en la estrategia que lleva a concebir la acción humana como un *officium*?" y "¿Cuál es la naturaleza de un acto litúrgico, es decir, de un acto que puede definirse integralmente en los términos del *officium*?".

2. En la tradición litúrgica es decisivo que la relación entre los dos elementos de la acción, el *officium* y el *effectus*, se concibe según el modelo potencia-acto. No sólo, como hemos visto, *effectus* traduce en las versiones más antiguas el griego *enérgeia*, sino que en los misales y en los sacramentarios el *effectus* divino realiza y perfecciona (*perficiatur, impleatur, compleatur*...) siempre aquello que de algún modo estaba en potencia en la acción del sacerdote. Según la exhortación que el texto del *Missale Romanun* dirige a Dios: *vere dignum... aeterne Deus, qui invisibili potentia tuorum sacramentorum mirabiliter operaris effectum* [verdaderamente es algo digno... tú, eterno Dios, que admirablemente actúas (*operaris effectum*) por la invisible potencia de tus sacramentos] (Diezinger, p. 78).

El pasaje del paradigma de la *enérgeia* al de la efectualidad también aquí implica una novedad no desdeñable. Mientras en Aristóteles *dýnamis* y *enérgeia* eran dos categorías ontológicas, dos "modos como se dice el ser" que en calidad de tales designaban dos modos diversos de la presencia, de lo que ahora se trata es más bien del estatuto de la praxis, la relación entre una función en particular –el *munus* o el *ministerium* del sacerdote– y su devenir efectual (el *effectus*).

Convendrá reflexionar sobre las diferencias y, a su vez, sobre las analogías entre el modelo aristotélico y el cristiano. Si en el ejemplo aristotélico del arquitecto (*Met.*, 1046b, 32, sig.), *dýnamis* y *enérgeia* son dos modos distintos y homogéneos de la presencia del ser-arquitecto, en el caso del sacerdote, *officium* y *effectum* son dos elementos (heterogéneos) cuyo concurso define la praxis litúrgica. Sin embargo, en ambos casos el problema de aquello que permite el pasaje de la potencia al acto y del *ministerium* al *effectus* es lo decisivo. En la tradición aristotélica el elemento que aseguraba este pasaje era la *héxis* (en latín, *habitus*) y el *locus* en que se abordaba este problema era la teoría de las virtudes (esto explica por qué tanto en Cicerón como en Ambrosio el análisis del *officium* se resolvía en un tratado de las virtudes). Por ello una arqueología del *officium* deberá confrontarse necesariamente con el modo como los teólogos, retomando el esquema aristotélico, articulan la doctrina de los *habitus* y las virtudes.

3. Una comprensión de la teoría aristotélica de las virtudes debe dar cuenta del pasaje de la *Ética nicomáquea* (1105b, 19-20) en el que éstas se definen como "hábitos" (*héxeis*): "Dado que en el alma se producen tres cosas: pasiones [*páthe*], potencias [*dynámeis*] y hábitos [*héxeis*], una de estas tres será la virtud [*areté*]". La inscripción de las virtudes en la esfera de los hábitos que sigue inmediatamente sólo está motivada por la exclusión: en la medida en que no son ni pasiones ni potencias, "sólo queda que las virtudes sean hábitos" (1106a, 12). Por ello la virtud será aque-

lla *héxis* "a partir de la cual [*aph'hês*] el hombre se vuelve bueno [*agathòs gígnetai*] o hará bien su obra [*eô tò heautoô érgon apodósei*]" (1106a, 24).

La interpretación correcta de un concepto o de una teoría depende de la comprensión preliminar del problema con que éstos están destinados a confrontarse. Sin embargo, como sucede muchas veces, este problema no puede ser individuado permaneciendo sólo dentro del tratado sobre la ética, sino que exige confrontarse con la teoría de la *héxis* que Aristóteles desarrolla en el libro *Theta* de la *Metafísica*. El tema de este libro es la escisión del ser en potencia (*dýnamis*) y en acto (*enérgeia*). Sólo a partir de esta escisión de la ontología es posible comprender por qué la ética aristotélica deberá tomar la forma de una teoría de las virtudes, es decir, de los hábitos (*héxeis*). Si el ser está escindido en potencia y en acto, sucederá de hecho algo que haga posible, regule y obre el pasaje de una al otro. Este elemento que define y articula el pasaje de la potencia desde la mera generalidad (la potencia por la que decimos que el niño puede aprender a escribir y tocar la flauta) a la potencia efectiva de aquel que ya sabe escribir o tocar la flauta y entonces puede ponerla en acto, es la *héxis*, el hábito (*héxis* de *écho*, "tener") de la potencia. Aristóteles concentra su atención sobre este segundo modelo de la potencia. Así, en el *De anima* (417a, 22-30), opone a aquel que ejerce en acto un saber o una técnica dos modos (*trópoi*) del ser en potencia: "En un primer sentido, un ser es sabio en el modo como decimos que es sabio el hombre en general, en tanto el hombre como tal es capaz de saber y tener una ciencia.

En un segundo sentido, decimos que es sabio aquel que, por ejemplo, tiene [*échonta*] la ciencia de la gramática. Ambos están en potencia, pero no en el mismo sentido: en el primero, están en potencia el género y la materia [*tò génos kaì he hýle*], en el segundo, en cambio, cuando lo decide, puede saber en acto [*hóti bouletheìs dynatòs theoreîn*] si ningún obstáculo externo lo impide. Finalmente está aquel que ejercitando el saber está en acto [*entelecheía òn*, se posee en su fin] y sabe en un sentido propio que esto es la letra A. Los primeros dos son sabios en potencia [*katà dýnamin*]: pero el primero, en la medida en que cambia a través del aprendizaje, pasando muchas veces de un hábito a su contrario [es decir, a la privación, *stéresis*, que para Aristóteles es lo contrario a la *héxis*] y el segundo, en cambio, de modo diverso, pasando del tener [*échein*] la sensación y la gramática sin ejercitarla en acto a ejercitarla en acto [*eìs tò energeîn*]".

El hábito es entonces el modo como un ser (específicamente, un ser humano) "tiene" en potencia una técnica, un saber o una facultad, "tiene" una potencia de saber y de obrar. Éste es pues el punto en que el ser se vuelve un tener. Pero precisamente esto constituye a la *héxis* como un concepto aporético. Es esencial en la teoría aristotélica del hábito que, en efecto, este "tener" se mantenga en una relación constitutiva con la propia privación (*stéresis*). "Lo que es potente", se lee en *Met.* 1019b, 6-10, "lo es, tanto porque tiene algo cuanto porque está privado de algo [*esterêsthai*]. Pero si la privación [*stéresis*] de algún modo es un hábito [*héxis*]... entonces toda cosa será potente a través del tener

[*échein*] cierto hábito o principio y a través de tener su privación, admitiendo que se pueda tener una privación."

Esta relación con la privación (o como también dice Aristóteles con la *adynamía*, la impotencia o potencia de no) es esencial para él, porque sólo a través de ella la potencia puede existir como tal, independientemente de su pasar al acto. El significado estratégico del concepto de hábito es que, en éste, la potencia y el acto están separados y sin embargo se mantienen en relación. Sólo en la medida en que el hábito es también el hábito de una privación, la potencia puede permanecer y ser dueña de sí misma sin perderse constantemente en el acto. Por eso la tesis decisiva sobre la potencia-hábito dice: "Toda potencia es impotencia de lo mismo y según lo mismo [*toû autoû kaì katà tò autò pâsa dýnamis adynamía*: *Met.*, 1046a, 30]". Tener la *héxis* de una potencia significa poder no ejercerla. En el *De anima* (412a, 35), el hábito es de este modo parangonado al sueño en que un hombre tiene la ciencia pero no la pone en acto: "La vigilia es similar al saber en acto, el sueño a un tener sin ejercicio [*échein kaì mè energeîn*]". Sólo a través de esta posibilidad de no usarla puede constituirse algo así como un sujeto de la *héxis*. Como Aristóteles no se cansa de repetir, contra los megáricos, aquel que tiene verdaderamente una potencia puede tanto ponerla como no ponerla en acto (cfr. *Met.*, 1046b, 29; 1047a, 25).

ℵ En el pasaje citado del libro *Theta* de la *Metafísica* (1046a, 30), en la edición de Ross se lee *pâsa dýnamis adynamía*, "toda potencia es en impotencia", que no es muy diverso en cuanto al sentido, pero que pone de manifiesto el malestar de los editores frente

a una afirmación tan radical. En los manuscritos más autorizados y, significativamente, en el comentario de Alejandro de Afrodisia, se lee la lección *adynamía* "toda potencia es impotencia".

ℵ En el seminario de Le Thor de septiembre de 1966, Heidegger preguntó de improviso a los participantes: "¿Cuál es el concepto fundamental de Aristóteles?". Como ninguno respondía, el más joven de ellos sugirió, no sin temor: "*Kýnesis*, el movimiento", respuesta que resultó correcta. La teoría de la potencia y del hábito, en verdad, es para Aristóteles un modo de introducir el movimiento en el ser y el pasaje citado de la *Ética nicomáquea* (1106a, 22-23) es prueba de ello. Aristóteles no dice "es bueno" sino "deviene bueno" (*agathòs gígnetai*): de lo que se trata no es sólo del paso del ser al tener, sino también del ser al obrar y del obrar al ser. Según un paradigma que ha marcado con sus aporías la ética occidental, el virtuoso deviene aquello que es y es aquello que deviene.

4. Sólo si se la sitúa en el contexto de la teoría del hábito, la concepción aristotélica de la virtud adquiere su sentido propio. A través del concepto de *héxis*, Aristóteles había dado realidad y consistencia a la potencia y había vuelto pensable su particular relación con el acto (una potencia que siempre pasase al acto ciegamente o que, como la potencia genérica, no tuviese ninguna relación con el acto no podía interesarle); pero aquello que en particular le había asegurado ciudadanía filosófica a la *héxis*, es decir, su relación con la privación, ahora hacía problemático pensar en concreto su pasaje al acto. Si el hábito es siempre también privación, potencia de no pasar al acto, ¿quién y qué podrá determinarlo en este pasaje?

Incluso asignándole al hábito un lugar esencial en la relación entre la potencia y el acto, y situando de este modo la *héxis* en cierto sentido más allá de la oposición entre potencia/acto, Aristóteles no se cansa todavía de afirmar la supremacía del *érgon* y del acto sobre el plano del hábito. "El fin de todas las cosas", escribe en la *Ética eudemia* (1219a, 9-10), "es el *érgon*: entonces es evidente que el *érgon* es mejor que el hábito." Y en la *Ética nicomáquea* (1098b, 30-31) vuelve a aparecer la imagen del sueño como clave de aquel que tiene una *héxis* pero no la usa, ahora con un significado casi negativo: "Hay una gran diferencia entre ubicar lo mejor en la posesión [*en ktései*] o en el uso [*en chrései*], en el hábito [*en héxei*] o en el acto [*en energeía*]. Porque puede haber un hábito que no produce ningún bien, como sucede en aquel que duerme o en aquel que es inoperante de otro modo, pero para la *energeia* no es así: obrará por necesidad y obrará bien".

La teoría de las virtudes es la respuesta al problema de la inoperancia del hábito, la tentativa de volver gobernable la relación esencial que lo liga a la privación y a la potencia-de-no (*adynamía*). De ahí la insuficiencia y las aporías de la aretología que Aristóteles ha trasmitido a la ética occidental. La virtud (*areté*) es, en efecto, "un determinado hábito" (*héxis tis*: *Met*., 1022b, 14) y a su vez algo que, en el hábito, lo vuelve capaz de pasar al acto y de obrar del mejor modo. Por esto la definición aristotélica citada de la virtud, en cierto sentido, es doble y se sitúa tanto sobre el plano del ser como sobre el de la acción: "La virtud es un hábito a partir del cual (o gracias al cual: *aph'hês*) el hombre se

vuelve bueno [*agathós gígnetai*] y a partir del cual (o gracias al cual) hará bien su obra [*eû tò heautoû érgon apodósei*]" (*EN*, 1106a, 22-23). La repetición del *aph'hês* subraya el doble estatuto del hábito-virtud, a la vez ontológico ("se vuelve bueno") y práctico ("hará bien su obra").

De qué modo, sin embargo, esa especie de hábito que es la virtud puede obtener este resultado no se define de modo alguno, sino a través del ejercicio frecuente que lo transforma en "costumbre" (*éthos*). En un pasaje de la *Ética eudemia* (1220b, 1-5) que ejercería una gran influencia sobre la Escolástica, se expresa con viveza este nexo entre la costumbre y el devenir operativo del hábito virtuoso: "Como también lo muestra su nombre, que deriva de costumbre [*éthos*], un carácter [*êthos*] no innato, a través de la educación, por medio del frecuente ser movido en un determinado modo al final se habitúa a volverse operativo [*energetikón*]. Esto no lo vemos en los seres inanimados, porque aunque se arroje miles de veces hacia arriba una piedra, no se logrará que se mueva sin esfuerzo". En la definición del carácter moral que sigue inmediatamente, está afirmado que el nexo virtud ética-costumbre sirve para hacer el hábito gobernable con vistas a la acción y al pasaje al acto: "Por lo tanto, el carácter moral será una cualidad del alma capaz de seguir la razón según una racionalidad de mando [*katà epiktatikón lógon*]".

א Debido a que Aristóteles piensa la acción a partir de la potencia-hábito que mantiene un nexo originario con la privación y la potencia de no pasar al acto (*échein kaì mè energeîn*, tener sin ejercer), su ética necesariamente debe caer en una aporía (es decir,

en una "ausencia de vía"). La teoría de la virtud que debería hacer posible el pasaje sigue siendo en su esencia una etología, es decir, una teoría de la costumbre-carácter, porque todos los elementos a los que Aristóteles recurre para gobernar la acción a través de la virtud (como la elección *–proaíresis–* y la voluntad *–boúlesis–*) son claramente circunstanciales y, presuponiendo un sujeto externo a la potencia, no tienen ninguna base en el hábito que deberían guiar. Por ello la virtud aristotélica se presenta a veces como una propiedad ontológica (una modalidad del hábito), a veces como una cualidad de la obra y la acción, y una misma obra define tanto la *héxis* como la acción y su sujeto ("una misma obra pertenece tanto a la cosa como a la virtud, aunque no del mismo modo: un zapato es así tanto la obra del arte de la zapatería como de la acción del zapatero, para el cual, si hay una virtud de la zapatería y un buen zapatero, el zapato bueno será obra de ambos": *Eth. Eud.*, 1219a, 19 sig.). Por la misma razón, Aristóteles puede afirmar que "el *érgon* es mejor que la *héxis*" y, al mismo tiempo, sostener con una perfecta circularidad que "cuanto mejor es la *héxis*, tanto mejor es el *érgon*" (ibíd., 1219a, 6).

Finalmente el hábito es el lugar lógico en el que habría podido nacer algo así como una teoría de la subjetividad. El Bartleby de Melville es, por definición, un hombre que tiene la potencia de escribir pero no puede ejercerla, es la clave perfecta de las aporías de la ética aristotélica.

5. Sobre el fondo aporético de la ética aristotélica se vuelve plenamente inteligible la teoría escolástica de las virtudes en su relación con el *officium*. El acercamiento entre el *officium* y la virtud que, implícito ya en Cicerón y en Ambrosio, constituye el aporte específico de la ética de la Escolástica tardía tiene como finalidad conferir efectualidad a la vir-

tud en el gobierno del hábito y la potencia. Por eso, en la *Summa* de Tomás al tratamiento de las virtudes lo precede una teorización del problema del *habitus* (*S. Th.*, I-II, qq. 49-54) que articula y desarrolla de modo sistemático los puntos dispersos en la obra de Aristóteles.

El hábito aquí se presenta ante todo como la forma específicamente humana de la potencia. Mientras las potencias naturales están determinadas a una sola operación (*secundum se ipsas sunt determinae ad unum*) y, por ello, no tienen necesidad de un hábito para poder pasar al acto, la potencia humana puede operar de modos y con fines diferentes (*se habet ad multa*) y entonces tiene necesidad de un principio que la disponga a la operación. El *habitus* es ese principio que determina la potencia humana –en sí misma constitutivamente indecisa– a pasar a la acción (ibíd., qu. 49, art. 4). Pero el hábito distingue la potencia humana de la natural por otra razón. La potencia de un agente natural es siempre y sólo un principio activo de su acción, como se ve en el fuego que sólo puede calentar (*sicut in igne est solum principiu activum calefaciendi*). El acto de este agente nunca puede traducirse en un hábito: "Por eso las cosas naturales no pueden ni contraer hábitos ni perderlos (*et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere*)". Los actos humanos, en cambio, son tanto un principio activo como un principio pasivo de su acción y, en este segundo aspecto, producen hábitos. La pasividad es entonces el fundamento específico del *habitus* humano: "Todo lo que es pasivo y es puesto por otro es dispuesto desde el acto hacia el agente; por ello la repetición

de los actos produce cierta cualidad en la potencia pasiva que se mueve, que se llama hábito" (ibíd., qu. 51, art. 2).

Aquello que define en especial al hábito, según Tomás, es su esencial conexión con la acción. Al responder positivamente la pregunta sobre "si el hábito implica una disposición a la acción", Tomás precisa que todo hábito, en la medida en que se relaciona a una potencia, está constitutivamente ordenado al acto (*primo et principaliter importat ordinem ad actum*: ibíd., qu. 49, art. 3). Por esta esencial proximidad al acto, el hábito se define como "acto primero" (*actus primus*) respecto a la operación concebida como *actus secundus* (ibíd.). Y desarrollando la afirmación de Averroes por la cual "el hábito es aquello a través de lo cual se obra cuando se quiere obrar", se coloca la sede del acto en la voluntad: "Es necesario que en la voluntad y en toda fuerza apetitiva haya algo que la incline hacia su objeto. Respecto a aquellas cosas hacia las cuales la naturaleza misma de la potencia está suficientemente inclinada, no hay necesidad de una cualidad inclinante especial. Pero, puesto que es necesario para el fin de la vida humana que la fuerza apetitiva esté inclinada hacia un fin determinado, al que no se inclina por la naturaleza de la potencia, que en los hombres está dispuesta hacia cosas múltiples y diversas, se requiere que en la voluntad y en las otras fuerzas apetitivas haya cualidades inclinantes que se llaman hábitos" (ibíd., qu. 50, art. 5).

De este modo, la conexión aporética entre el hábito y el poder no pasar al acto que definía el *échein kaì mè energeîn* del durmiente aristotélico queda puesta entre paréntesis.

6. La teoría de la virtud desarrolla y lleva al extremo este ordenamiento constitutivo del hábito a la acción. Desde el comienzo del tratado sobre las virtudes en la *Summa* (*S. Th.*, I-II, qq. 55-67), la virtud se define sin reservas –con un término que recuerda aquel (*operatorius*) con que Ambrosio había definido la operatividad del verbo de Cristo– como "hábito operativo" (*habitus operativus*). Si la virtud es una perfección de la potencia y ésta es tanto potencia de ser (*ad esse*) que concierne al cuerpo, como de obrar (*ad agere*) que concierne a las facultades racionales, la virtud humana se refiere sólo a la potencia de obrar: "La virtud humana de la que hablamos aquí no puede concernir al cuerpo sino sólo a lo que es propio del alma. Por tanto ésta no implica un orden respecto al ser sino más bien respecto al obrar. El hecho de que ésta sea un hábito operativo pertenece entonces a la misma definición de la virtud humana" (ibíd., qu. 55, art. 2). Si respecto a la *héxis* aristotélica, el *habitus* tomista ya estaba orientado hacia la acción, la virtud es el dispositivo que debe garantizar su pertenencia al acto, su ser en todo caso "operativo".

Dado que un hábito puede ser operativo incluso con respecto al mal, es necesario que el hábito virtuoso pueda definirse como "bueno". Respecto a la simple potencia que puede disponerse tanto al bien como al mal, el hábito bueno se distingue del malo no porque tiene un objeto bueno, sino porque está en armonía con la naturaleza del agente (*habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis*: ibíd., qu. 54, art. 3). Del mismo modo la virtud implica la perfección de una potencia, pero el mal no co-

noce perfección y, por decirlo así, está constitutivamente "enfermo" (*omne malum defectum quemdam importat; unde et Dionysios dicit quod omne malum est infirmum* [todo lo que es malo implica defecto, por ello dice Dionisio que todo mal es débil]). Por tanto, si en último término "toda virtud está necesariamente ordenada al bien, entonces también la virtud humana, que es un hábito operativo será un hábito bueno y operativo, del bien [*bonus habitus et boni operativus*]" (ibíd.).

Lo decisivo aquí no es la coherencia del argumento, del que se puede concluir sin más que no es el bien el que define la potencia, pero la perfección o la imperfección de ésta determinan lo que está bien y lo que está mal. Una vez más lo esencial es la efectualidad de la virtud, su hacer operativo el hábito. La bondad de la virtud es su efectualidad, su empujar y orientar la potencia hacia su perfección. Para el hombre ésta no consiste en su ser, sino en el operar, y sólo a través de la acción el hombre se asemeja a Dios: "La virtud respecto al ser [*virtus ad* esse] no es propia del hombre, sino sólo aquella virtud que concierne al obrar racional, que es propio del hombre... y dado que la sustancia de Dios es su acción, la suprema asimilación del hombre con Dios tiene lugar a través de alguna operación. Por lo tanto... la felicidad o la beatitud a través de la cual el hombre es mayormente conforme a Dios, que es el fin de la vida humana, consiste en un operar [*in operatione consistit*]" (ibíd., qu. 55, art. 2).

7. La siguiente definición de la virtud (que el artículo significativamente inscribe bajo el título: "¿Existe una definición conveniente de la virtud?") repite observaciones ya hechas, sin confrontarse con los problemas y las aporías con que la argumentación había tropezado. Vuelve a afirmarse tanto el carácter absolutamente operativo de la virtud como su indefectible dirección hacia el bien; pero no se explica de ningún modo qué es lo que confiere a la virtud su poder y qué es lo que la diferencia de aquel otro hábito operativo que es el vicio: "El fin de la virtud, en cuanto hábito operativo, consiste en su misma operación. Pero se debe notar que algunos hábitos operativos siempre se dirigen al mal, como los hábitos viciosos; otros a veces al bien y a veces al mal, como la opinión, que puede ser tanto verdadera como falsa; por el contrario, la virtud siempre se dirige al bien" (*S. Th.*, I-II, qu. 55, art. 4).

Por un lado, el fin de la virtud consiste en su misma operatividad, pero, por el otro, en la medida en que es una forma de hábito, se refiere necesariamente a la naturaleza del sujeto con la que debe convenir. La propia expresión "hábito operativo" parece ser en sí misma contradictoria en la medida en que remite, a la vez, a la ontología (el hábito) y a la praxis (la operatividad). La virtud es aquello a través de lo cual el ser se indetermina en la praxis y el obrar se sustancia en el ser (o en palabras de Aristóteles, aquello gracias a lo cual un "hombre se vuelve bueno" y, a su vez, aquello gracias a lo cual "hace bien su obra").

En este sentido la definición de la virtud presenta más de una analogía con la circularidad que caracteriza la efec-

tualidad del *officium*. El sacerdote debe cumplir su oficio en la medida en que es sacerdote, pero es sacerdote en la medida en que cumple su oficio. Y así como el sujeto del acto litúrgico no es verdaderamente tal sino que es obrado por Cristo *ex opere operato*, del mismo modo, el sujeto del acto virtuoso es obrado por el hábito operativo; a tal punto que Tomás puede escribir que, en la virtud, "Dios opera en nosotros sin nosotros" (*Deus in nobis sine nobis operatur*: ibíd.).

No sorprende entonces que en la persona del sacerdote la virtud y el oficio entren en una constelación tenaz. Por ello los tratados sobre el oficio sacerdotal, ya a partir de Ambrosio, son también tratados sobre las virtudes del sacerdote. Tanto el oficio como la virtud se consideran en el mismo círculo: el bueno (el virtuoso) es tal porque obra bien y obra bien porque es bueno (virtuoso).

8. El lugar tópico en que la virtud y el oficio entran en una zona de indeterminación es la teoría de la *religio*. Aquí, en la definición del *status religionis* como virtud, la tradición litúrgica del *officium* y la de los tratados morales sobre la virtud se unen en la figura de una virtud cuyo contenido esencial es un deber y un *officium* que se presenta en todo sentido como una virtud.

Consideremos el tratado de la *religio* en la *Summa*, donde la "religión" se enumera entre las "virtudes anexas a la justicia" (*S. Th.*, II-II, qu. 81). Tomás comienza con un breve análisis de las etimologías del término, la de Isidoro (que se remonta a Cicerón) que proviene de *relegere* (*reli-*

*giosus a religione appellatus, qui retractat et tamquam relegit ea quae ad cultum Domini pertinent* [se llama religioso, proveniente de religión, a quien repasa y relee lo que pertenece al culto divino]) y la de Agustín de *religare* (*a religando, ut Agostinus: religet nos religio uni omnipotenti deo* [a partir de *religare*, como dice Agustín: la religión nos religa al único Dios omnipotente]). En ambos casos, la religión designa una relación especial y exclusiva del hombre con Dios (*religio ordinat hominem solum ad Deum* [la religión ordena al hombre sólo a Dios]) (ibíd., art. 1).

Pero en el artículo 2, para responder a la pregunta acerca de "si la religión es una virtud", se formula por primera vez la relación esencial entre la virtud y el deber. Si la virtud, según la definición aristotélica, "es aquello que vuelve bueno al que la posee y buenas sus obras [*virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*]", entonces toda acción buena pertenecerá necesariamente a la virtud. Y dado que, con toda evidencia, dar a alguien lo debido (*reddere debitum alicui*) es un bien, la religión, que consiste en dar a Dios el honor que se le debe (*reddere honorem debitum Deo*), es una virtud por excelencia.

A la objeción por la cual la virtud presupone una voluntad libre y no una obligación como aquella que define el servicio que el hombre le debe a Dios, Tomás responde que "un siervo también puede hacer voluntariamente lo que le debe a su patrón, haciendo de necesidad virtud [*et sic facit de necessitate virtutem*]; del mismo modo exhibir a Dios el servicio que se le debe [*debitam servitutem*] puede ser un acto de virtud". Y, "en la medida en que realiza aque-

llas cosas que directa e inmediatamente están ordenadas a Dios, la religión es la más eminente de las virtudes morales [*praeminet inter alias virtutes morales*]" (ibíd., art. 6).

Tomemos en consideración el singular paradigma práctico del que aquí se trata y que parece constituir de algún modo el modelo del "deber de virtud" (*Tugendpflicht*) kantiano y prekantiano. En el concepto de una virtud cuyo único objeto es un *debitum*, de un ser que coincide integralmente con un tener que ser, la virtud y el *officium* coinciden sin residuos. El "deber ser" es, entonces, el dispositivo que permite a los teólogos resolver la circularidad entre el ser y el obrar en el que estaba atrapada la doctrina de las virtudes. El acto realizado gracias a la inclinación operativa del hábito virtuoso es, en realidad y en la misma medida, la ejecución de un deber. Literalmente, haciendo "de necesidad virtud", el religioso está al mismo tiempo inclinado al deber y obligado a la virtud.

9. Una muestra del proceso que lleva a la coincidencia de la tradición litúrgica y la tradición ética es la evolución del concepto de "devoción". Los teólogos nunca han perdido conciencia del origen pagano de la *devotio*, por la cual el comandante consagraba la propia vida a los dioses inferiores para obtener la victoria en la batalla. Incluso Tomás sabe perfectamente que *olim, apud gentiles, devoti dicebantur qui se ipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus* [en otros tiempos, los gentiles llamaban devotos a quienes, en honor de los ídolos, se entregaban a la muerte para la salvación del propio ejército] (*S. Th.*, II-II, qu. 82, art. 1) y

que, por tanto, "se llaman devotos aquellos que de algún modo se ofrecen a Dios, de tal manera que se someten totalmente a él". Y sin embargo, ya a partir de Tertuliano y Lactancio, aunque el término *votum* mantiene su sentido técnico originario, el significado del término *devotio* se transforma progresivamente para designar tanto la actividad cultual del fiel como el comportamiento interior con el que ésta es llevada a cabo. Los estudiosos de la escuela de Casel, que han analizado el uso del término en los sacramentarios más antiguos, hablan al respecto de dos significados del término, uno moral y uno litúrgico (así, en León Magno *devotio* significa a veces simplemente la celebración de la eucaristía: cfr. Daniels, p. 47). En realidad no se debería hablar de dos significados, sino de dos aspectos de un único significado, uno práctico y exterior y uno psicológico e interior. Más allá de los textos litúrgicos en sentido estricto, en efecto, en particular en el ámbito monástico el término designa cada vez más la dedicación interior incondicional que acompaña el cumplimiento de los actos exteriores de la vida religiosa y, en este sentido, la devoción es asimilada a una virtud. En las *Instituciones cenobíticas* de Casiano la devoción no sólo se presenta como la solemne abnegación con que se cumplen los oficios monásticos (*quae explere tanta devotione et humilitate* [cosas que se cumplen con tanta devoción y humildad]: Casiano, p. 146), sino que como tal es clasificada entre las virtudes, junto a la fe y la justicia (ibíd., p. 438: *tantae iustitiae, tantae virtutes, tanta fides atque devotio* [tantas justicias, tantas virtudes, tanta fe y devoción]).

No sorprende entonces que en Tomás el tratamiento de la devoción siga inmediatamente al de la *religio*. Aquélla, la devoción, forma parte de los actos interiores de la religión y en este sentido designa la *prompta voluntas*, el solemne arrojo y la disponibilidad para cumplir los actos del culto divino: "A una misma virtud le corresponde hacer algo y tener la voluntad pronta para hacerlo. Lo propio de la religión es realizar los actos que pertenecen al culto divino y, entonces, también tener una voluntad pronta para ejecutarlos; y esto significa ser devoto [*quod est esse devotum*]" (*S. Th.*, II-II, qu. 82, art. 2). Como en la *religio* de la que forma parte, en la devoción el *officium* se vuelve inmediatamente virtud.

10. El problema de la *religio*-virtud, al que Tomás dedica una sola cuestión en la *Summa*, en Suárez asume las dimensiones de un tratado entero en tres libros. Según la estrategia característica del teólogo español, el *De natura et essentia virtutis religionis* [De la naturaleza y de la esencia de la virtud de la religión] no es sólo –como lo es de hecho– un comentario minucioso y fiel del texto de la *Summa*, sino también su puntual y casi imperceptible desplazamiento en un nuevo contexto sistemático-jurídico. El concepto de *debitum* en especial, que en Tomás estaba apenas formulado, se convierte en la definición formal de la religión y el núcleo en torno al cual gira todo el tratado.

El fin declarado del tratado, ya en el proemio, no es el análisis teórico de la esencia de la *religio*, sino la exhibición práctica y jurídica del *debitum* de que se cuestiona en ella.

Así como la sabiduría divina no se limita a iluminar la mente con el conocimiento, sino que le ofrece también una norma a la voluntad, del mismo modo la teología sería menos loable si se limitara a iluminar la mente sin dirigir las costumbres (*si mentem ilustraret, non mores ditigeret*). "Por esto", concluye Suárez, "no he podido evitar adentrarme en las explicaciones de aquellas cuestiones que nos enseñaran a dar a Dios el culto que le es debido [*quae nos Deo debitum cultum edocerent*]" (Suárez, p. 1).

A las citas de Isidoro y Agustín a las que Tomás remitía para la etimología del término *religio*, Suárez agrega una de Lactancio en cuyo centro está la noción jurídica del *vinculum* que obliga al hombre respecto de Dios (*religionem dictam esse ab illo vinculo naturali, quo deo obligamur*). La definición de la religión que sigue une estrechamente el deber y el hábito en la idea de una virtud que es al mismo tiempo un *officium*: "Así se puede explicar correctamente el nombre de la religión: puesto que la criatura racional está ligada por un débito natural y por una inclinación íntima a ofrecer culto a su autor, ella está ligada nuevamente [*religatur*] por una elección voluntaria y por un hábito agregado a ésta. Por tanto, la virtud que lleva a cabo este *officium* se puede llamar *religio*" (ibíd., p. 5).

Gracias a esta coincidencia de virtud y deber, en los capítulos sucesivos el *debitum* puede ser constituido como "definición y objeto formal" (*ratio et objectum formale*) de la religión. En efecto, aquello que define la *religio* como virtud no es simplemente el hecho de que a través de ella se le rinde culto y honor a Dios, sino que éstos se le rinden *sólo*

*en cuanto debidos*: "La función de la justicia es dar lo que se debe, pero la religión es parte de la justicia... por lo tanto el honor y el culto a Dios entran en la religión sólo en la medida en que son debidos [*honor et cultus Dei non cadit in religione, nisi ut ei debitus*]" (ibíd., p. 20). Por esto, contra aquellos que distinguen el deber religioso (que sólo se debe a Dios en razón de su excelencia) del legal (que también deriva de un precepto jurídico), Suárez afirma la naturaleza propiamente legal del *debitum religionis*: "La religión... rinde a Dios el culto que le es debido por derecho propio [*iure proprio illi debitum*] y, por tanto, el deber que ella cumple no es genéricamente moral sino propio y legal [*non utcumque morale, sed proprium et legale*]" (ibíd., p. 22). En la idea de un ser que se resuelve integralmente en un débito, en un tener que ser, el derecho y la religión coinciden de forma necesaria.

11. Nos interesan de manera especial dos puntos del tratado de Suárez. El primero es aquel donde éste precisa la naturaleza legal del vínculo que en la *religio* une al hombre y a Dios con el término "respeto" (*reverentia*, la misma palabra con que Kant en la *Metafísica de las costumbres* traducirá el término alemán *Achtung*, que define el "sentimiento no empírico" que el hombre experimenta frente a la ley moral). El respeto no coincide con la obediencia, porque mientras el primero concierne a la excelencia de la persona (*directe respicere personam excellentem*), la segunda concierne sólo a la norma concreta que emana de ella (*personae excellentis praeceptum*: Suárez, p. 13). Si recordamos

que para Suárez el deber religioso tiene carácter jurídico, tanto más extraña es la sutileza con que distingue el respeto (que se debe, por decirlo así, a la ley como tal *propter excellentiam*, independientemente del contenido concreto de las normas) de la obediencia que concierne sólo a cierto contenido normativo. La religión es aquella virtud que se refiere a Dios a través de un deber que no deriva de una norma, sino del respeto que la ley como tal –o más bien el legislador– inspira.

El segundo punto es aquel en que Suárez define el deber religioso como un "débito infinito". A diferencia de otros deberes humanos, el débito de que se trata en la *religio* no puede ser satisfecho de una vez y para siempre, porque en esencia es inagotable: "Es imposible, de hecho, que la materia y el débito de la religión puedan extinguirse [*exhauriri possit*], porque es propio de esta virtud que su débito nunca pueda ser absuelto y cumplido [*impleri solutione*], tanto porque se trata de un débito de algún modo infinito [*debitum quodammodo infinitum*], como porque crece con su propia satisfacción, en la medida en que a través de éste el hombre recibe un beneficio ulterior. En la justicia esto no sucede en relación con los hombres, cuyo débito puede extinguirse con su satisfacción, de modo que no hay lugar para exhibir ulteriormente justicia. En cambio, a través de los actos de la religión el hombre nunca puede agotar el débito que tiene respecto de Dios" (ibíd., p. 22).

En la figura de una virtud que no puede satisfacer completamente su débito, aparece por primera vez en la ética occidental la idea –tan apreciada por los modernos– de una

tarea o un deber infinito. Como casi dos siglos después escribirá Kant, "la virtud es siempre *progresiva,* con ella siempre es necesario volver a comenzar. Siempre es progresiva porque, considerada objetivamente, es un ideal inalcanzable al que sin embargo siempre tenemos el deber de acercarnos" (Kant, 1, p. 263).

Aquí se ve con claridad que la idea de un "deber-ser" no es sólo ética ni sólo ontológica: por el contrario, liga aporéticamente el ser y la praxis en la estructura musical de una fuga, en la que el obrar excede al ser no porque siempre le dicta nuevos preceptos, sino también y sobre todo porque el ser mismo no tiene otro contenido que un débito puro.

12. En la genealogía de la idea de deber, la carta de Samuel Pufendorf a Christian Thomasius del 17 de julio de 1688 ocupa un lugar particular. En efecto, en ella se afirma con claridad por primera vez, aunque escuetamente, el principio por el cual la categoría que debe guiar el tratamiento de la ética no es la virtud, sino el deber. "Por otro lado", le escribe Pufendorf al amigo, "considero un argumento fuerte para las personas racionales que no se deba organizar la moral según las once virtudes de Aristóteles, desde el momento en que puedo demostrar que éstas se adaptan sólo a cierto tipo de repúblicas. Y en general [*in universum*] mi opinión es que no se debe organizar y tratar la moral según las virtudes, sino según los deberes [*die Morale nicht secundum virtutes, sed secundum officia einrichten und tractiren soll*]" (Pufendorf, 1, p. 197). Puesto que esta tesis decisiva

marca el ingreso en la ética moderna de aquella idea de deber que ya no será más abandonada, resultará útil detenernos sobre la modalidad y el contexto de su enunciación. En primer lugar la objeción contra las virtudes se articula en dos momentos, uno más específico y uno general (*in universum*). El primero se refiere al hecho de que, como Pufendorf había sugerido en su carta inmediatamente precedente del 19 de junio, al formular su ética Aristóteles en realidad tenía en mente a las democracias griegas, que consideraba el mejor género de república. A esta afirmación restringida le sigue la afirmación más general por la cual la ética no debe tratarse según las virtudes, sino según los deberes.

Las cartas de Pufendorf tienen la característica de que muchas veces se presentan como una serie de digresiones (en numerosas ocasiones introducidas por un repentino *sonsten*, "por otro lado") que al menos en apariencia no parecen tener ninguna conexión entre ellas. En este caso, el pasaje que precede inmediatamente, del que el paratáctico *sonsten* debería tomar distancia, contiene una crítica feroz al pensamiento de Spinoza. Pufendorf, que en su carta del 16 de junio había evocado su encuentro con el filósofo –definido irónicamente "*ein leichtfertiger vogel* [un tipo desconsiderado], *deorum hominunque irrisor* [que se ríe de los hombres y los dioses], que había encuadernado en un único volumen el Nuevo Testamento y el Corán" (ibíd., p. 195)–, muestra que conoce bien su pensamiento porque indica la raíz de su "desvergonzado ateísmo" (*welcher ein unverschämter atheist ist*) en el concepto de causa inmanente: "En la medida en que llama a Dios *causam immanentem om-*

*nium rerum* [causa inmanente de todas las cosas], no dice nada distinto de lo que había dicho Orfeo según Aristóteles, Apuleyo en el *De mundo* y Virgilio en el libro VI de la *Eneida*".

Los tres pasajes en cuestión (en particular, los últimos dos) no contienen de modo alguno una negación de la existencia de Dios, sino una formulación radical del panteísmo (*omnia Iove plena esse* [todas las cosas están llenas de Júpiter] en las palabras de Apuleyo, *De mundo*, 24, 14; la cita de Virgilio remite al célebre *spiritus intus alit, totamque infusa per artus/ mens agitat molem et magno se corpore miscet* [un espíritu interior los sustenta y una mente difundida por los miembros mueve toda esa mole y se mezcla con el magno cuerpo]: *Aen.*, 6, 724-27). En el discurso filosófico de la época, "ateo" no designa a aquel que niega la existencia de Dios, sino a aquel que niega el gobierno divino del mundo, es decir, la providencia. Es en este sentido como Leibniz podía escribir de Spinoza que "era verdaderamente ateo, es decir, no admitía la existencia de una providencia que dispensa los bienes y los males de acuerdo con la justicia". Quizás haya entonces un nexo entre la crítica de Spinoza y la afirmación de la centralidad del *officium* para la ética, que convendría pues indagar.

13. En 1673, Pufendorf publica el *De officio hominis et civis* [Del deber del hombre y del ciudadano], donde compendia, organizándolos en torno al concepto de *officium*, los resultados de su obra maestra, el *De iure naturae et gentium* [Del derecho natural y de gentes] (1672) y, a su vez, realiza

el proyecto que luego se enuncia en la carta a Thomasius de una ética articulada según los deberes y no según las virtudes. En el libro de 1672, la esfera de los fenómenos ético-jurídicos había sido definida como la de los *entia moralia*, es decir, con una terminología tomada en préstamo precisamente del ateo Spinoza, aquellos "modos" que se agregan a los entes físicos "para dirigir y aplacar la libertad de las acciones humanas voluntarias y para conferir a la vida humana orden y decoro" (Pufendorf 2, p. 14). Y así como las sustancias físicas presuponen un espacio en el que gravitan y se mueven, del mismo modo a los entes morales les corresponde un "estado" (*status*), en el que "ejercen su acción y sus efectos". La acción de los entes morales (en particular de las personas) en la esfera del "estado" está definida por su *imputativitas*, es decir, por el hecho de que ellas y sus efectos pueden o deben ser imputadas a los agentes. La obligación que nace de estas acciones no coincide con la coacción externa, sino que penetra en la misma voluntad del agente, como una especie de sentido moral intrínseco (*obligatio vero moraliter voluntatem afficiat et peculiari quasi sensu eadem intrinsece imbuat* [la obligación, en verdad, predisponga moralmente a la voluntad y la impregne intrínsecamente con un sentido en cierto modo propio]: ibíd., p. 72), que lo lleva a conformarse con lo prescrito por la norma.

En el *De officio*, "deber" (*officium*) es el término que designa la acción humana en la medida en que se conforma a la obligación que nace de lo prescrito por la ley natural (*officium... vocatur actio hominis, pro ratione obligationis ad*

*praescriptum legis recte attemperata*). El principio fundamental de la ley de naturaleza, a la que debe conformarse el *officium*, es la *socialitas* que se enuncia en estos términos: "Todo hombre, en cuanto a él le concierne, debe cultivar y conservar la sociedad [*cuilibet homini quantum in se colendam et servandam societatem*]" (ibíd., p. 23). Para fundar este precepto y conferirle fuerza de ley, Pufendorf tiene necesidad no sólo de un Dios, sino de un Dios trascendente que gobierne el mundo con su providencia: "Para que este precepto tenga fuerza de ley [*vim legis obtineat*], es necesario presuponer que Dios existe y gobierna todas las cosas con su providencia [*deum esse et sua providentia omnia regere*]" (ibíd.). A diferencia de las otras criaturas, en efecto, el hombre está constituido de modo tal que no puede sobrevivir como ser humano sin la sociedad (*citra socialem vitam*): "El hombre ha sido obligado por Dios a observar la ley natural, no como un medio generado por el arbitrio de los hombres y mutable según su placer, sino constituido expresamente por Dios mismo para obtener este fin" (ibíd.). Por eso, no hay diferencia entre negar que Dios existe y negar que Dios se ocupe de las cosas humanas: "Ambas tesis suprimen completamente toda religión [*cum utrumque omnem religionem plane tollat*]" (ibíd., p. 24). Hay entonces una conexión entre la crítica al spinozismo y la posición del deber como categoría fundamental de la ética: en ambos casos se trata de afirmar la solidaridad entre el gobierno divino del mundo y la imputabilidad de las acciones humanas. La tripartición de los deberes en deberes hacia Dios, hacia sí mismo y hacia los otros confirma esta solidaridad. Situado en la articulación entre la *socialitas* hu-

mana y la providencia divina, el *officium* hace posible y garantiza la efectividad del gobierno.

ℵ La aportación específica de la obra de Pufendorf es haber hecho confluir en el concepto de *officium* la tradición del iusnaturalismo. Antes que él, ya Hobbes, en el prefacio al *De cive*, había declarado que la finalidad de su tratado era definir "los deberes [*officia*] de los hombres, primero en cuanto hombres y luego en cuanto ciudadanos"; y es probable que el propio título del libro de Pufendorf no sea más que un compendio de este programa. Pero como ya Strauss mostró en una reseña de 1933 y luego en el libro de 1936 sobre la *Ciencia política de Hobbes*, en realidad Hobbes sustituye la noción de deber por la de derecho (el derecho a la conservación de la vida, fundado no sobre un precepto divino, sino sobre el miedo de los hombres frente a la muerte violenta). Naturalmente, este derecho puede presentarse también como un deber, igual que muchas veces le sucede al mismo Strauss: "En Hobbes hay un único fundamento del deber: el miedo a la muerte violenta" (Strauss, p. 258).

ℵ En Jean Domat, la articulación del derecho en los términos del deber ya ha sido realizada. Cuando al comienzo de su tratado sobre el derecho público (1697), el gran jurista francés define con el término *devoir* el fundamento de la *pólice générale d'un État*, aquello que él designa con este término, sin embargo, no es más que el *officium* del que hemos tratado de reconstruir su genealogía. "*Tout le monde sait*", escribe, "*que la societé des hommes forme un corps dont chacun est membre, et cette verité que l'Écriture nous apprend et que la lumière de la raison nous rend évidente, est le fondement de tous les devoirs qui regardent la conduite de chacun envers tous les autres et envers le corps. Car se sort de devoirs ne sont autre chose que les fonctions propres aux engagements où cha-*

*cun se trouve par le rang qu'il tient dans le corps*" (Domat, p. 2) [Todos saben que la sociedad de los hombres constituye un cuerpo del que cada uno es miembro y esta verdad, que la Escritura nos enseña y que la luz de la razón nos hace evidente, es el fundamento de todos los deberes que conciernen a la conducta de cada uno respecto de todos los otros y respecto del cuerpo. Porque esta clase de deberes no son más que las funciones propias de los compromisos con los que cada uno se encuentra por el rango que tiene en el cuerpo]. Por ello en Domat el término *devoir* está estrechamente conectado con el de *conduite*: la vida y la acción de los hombres en la sociedad es siempre "conducta", es decir, el objeto de una guía y un gobierno.

14. Debería darse ya por sentado que el paradigma del oficio encuentra su formulación más extrema y más aporética en la ética kantiana. Dado que éste no es el lugar para una indagación exhaustiva de la ética kantiana a la luz del oficio, nos limitaremos, por tanto, a indicar las conexiones más evidentes, que otros podrán completar con mayor detalle.

En la última obra que Kant dedica a la moral, la *Metafísica de las costumbres*, de 1797, estas conexiones aparecen con claridad también en el plano terminológico. En el centro de su tratado Kant coloca el concepto de "deber de virtud" (*Tugendpflicht*), es decir, el concepto de "una finalidad que es al mismo tiempo un deber" (Kant, 1, p. 232). Identificando el deber y la virtud se trata de hacer coincidir la dimensión de la ética con la de una acción cuyo único motivo e impulso (*Triebfeder*) sea el deber. Pero esto es precisamente lo que define el paradigma del oficio, en particular en aquella figura extrema que es la *religio*, en la cual, como

vimos, la teoría de las virtudes se había unido sólidamente con el oficio litúrgico, abriendo paso al proyecto ya formulado por Pufendorf con toda claridad de una ética fundada sobre los deberes. Si toda la tradición teológica que hemos examinado, desde Ambrosio hasta Suárez, en última instancia tiende a alcanzar una zona de indiferencia entre la virtud y el oficio, la ética kantiana con su "deber de virtud" es la acabada realización de este proyecto. Sin embargo, aquí no se trata tanto de verificar conexiones genéticas inmediatas (la idea de un "deber de la virtud" *–Pflicht der Tugend–* ya está explícitamente formulada en Crusius y Meier, y Kant no tenía necesidad de tomarla de la teoría de la *religio* en Suárez), sino de comprender que si la idea aberrante de una acción cumplida únicamente por deber (es decir, en obediencia a un mando y no por inclinación natural) pudo penetrar e imponerse en la ética, lo hizo sólo porque la Iglesia, a través de una praxis y una teorización seculares, había elaborado el oficio como modelo de la actividad humana más alta, encarnada en el oficio del sacerdote e, incluso antes, en el sacerdocio de Cristo. El "deber de virtud" en este sentido no es más que la definición de la vida devota que Kant había asimilado a través de su educación pietista.

ℵ En su *Consejo para vivir razonablemente* (1744), Crusius había definido el concepto de deber de virtud de este modo: "El fundamento de la necesidad moral yace en una ley y en nuestra responsabilidad de observarla: al deber que le corresponde lo llamamos entonces deber de virtud [*Pflicht der Tugend*]" (Crusius, p. 201).

15. Si en el oficio la garantía de la efectualidad de la acción litúrgica *ex opere operato* está en Cristo, aquello que en Kant ocupa el lugar de Cristo como garante de la efectualidad del deber es la ley. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en efecto, el deber se define como "la necesidad de obrar por puro respeto de la ley" (Kant, 2, p. 60). Kant reafirma de manera constante el nexo esencial entre deber y ley: "El concepto de deber está inmediatamente ligado a una *ley*" (Kant, 1, p. 239); por lo tanto éste se resuelve en "una obligación [*Nötigung*] o constricción [*Zwang*] ejercida por la ley sobre el libre albedrío" (ibíd., 227).

Dado que la constricción de que se trata en la ley moral no es, como en el derecho, una fuerza externa sino una autoconstricción (*Selbstzwang*) que debe superar la resistencia de las inclinaciones naturales, Kant tiene necesidad de un dispositivo que vuelva operativa la autoconstricción del deber moral. Este dispositivo es el "respeto" (*Achtung, reverentia*), es decir, el mismo vínculo que según Suárez en la *religio* une inmediatamente al hombre con Dios.

Cuando Kant introduce el concepto de respeto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, definiéndolo como la contraparte subjetiva de la ley, debía de sentirse tan poco seguro que lo acompaña con una larga nota en la que se preocupa por prevenir las posibles objeciones contra este "sentimiento oscuro" cuya proveniencia de la esfera teológica debía serle al menos familiar. "Se me puede objetar", escribe, "que con la palabra 'respeto' trate de refugiarme en un sentimiento oscuro, en vez de aclarar el problema re-

curriendo a un concepto de la razón" (Kant, 2, p. 57, n. *b*). Las explicaciones racionales que da sobre este punto, sin embargo, corren el riesgo de ser más oscuras que el "sentimiento" que deberían aclarar. En efecto, a diferencia de los otros sentimientos, éste no es reconducible a una inclinación o al temor, "un sentimiento repentino" (o patológico), sino un "sentimiento que la razón *produce por sí misma*" (ibíd.). La *Crítica de la razón práctica* reafirma este origen anómalo al escribir que el respeto por la ley moral "es un sentimiento que se produce mediante un principio intelectual" y que entonces es el único sentimiento "que nosotros de hecho conocemos *a priori*" (Kant, 3, p. 91). En realidad, tal sentimiento *a priori* no es un sentimiento, sino que "expresa simplemente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a la ley" (Kant, 2, p. 57, n. *b*). Es decir, éste no es más que el reconocimiento y el efecto de sujeción al mando que define la forma misma de la ley: "Sólo aquello que está ligado a mi voluntad simplemente como principio y nunca como efecto, aquello que no está al servicio de mi inclinación, sino que la domina o al menos en la elección la pone fuera de juego completamente, en suma, la simple ley en sí misma, puede ser objeto de respeto, es decir, un mando" (ibíd., p. 56); "Aquello que reconozco inmediatamente como ley para mí, lo reconozco con respeto... La determinación inmediata de la voluntad por parte de la ley y la conciencia de aquello que toma el nombre de *respeto*, que entonces es el *efecto* de la ley sobre el sujeto y no la *causa* de la ley" (ibíd., p. 57, n. *b*).

Como la *reverentia* en Suárez, que no se debe a una norma concreta (*praeceptum personae excellentis*), sino a la

excelencia de la persona como tal (*persona excellens*), el respeto no se refiere a un mando específico, sino a la ley en general, cuya conformidad debe volverse el único motivo de la acción: "Si la voluntad se despoja de todos los impulsos que pueden venir de lo que sigue a la observancia de la ley, sólo queda la conformidad de la acción con la ley en general... es decir, me debo comportar en modo tal de *poder querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*" (ibíd., p. 58).

16. En la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, Kant define la naturaleza del mando y del deber a partir del derecho en los términos de una constricción externa y poco después transfiere esta definición a la moral en la forma de la autoconstricción (*Selbstzwang*). La estructura del imperativo y del deber citada en la definición –la constricción del querer libre a través de una ley– sin embargo permanece igual, independientemente del hecho de que provenga del exterior (constricción jurídica) o del interior (constricción ética) (Kant, 1, p. 227).

La paradoja de la autoconstricción que vuelve necesaria la determinante introducción del concepto de voluntad es que debe tener la forma objetiva de la constricción y, a su vez, la subjetiva del impulso (*Triebfeder*): "Como el hombre es un ser *libre* (moral), el concepto de deber, si se considera la determinación interna de la voluntad (el impulso), no puede contener otra constricción más que aquella que *nos imponemos a nosotros mismos* (sólo con la representación de la ley). De hecho, sólo de tal modo es posible

conciliar esta *constricción* [*Nötigung*] (aunque fuese externa) con la libertad de la voluntad, pero entonces volverá a entrar el concepto de deber en el dominio de la ética" (ibíd., p. 228). En la *Crítica* el deber ético ("el deber de virtud") se define como aquel deber que, gracias al respeto, se presenta al mismo tiempo como impulso: "En la acción el concepto de deber requiere entonces, *objetivamente*, el acuerdo con la ley, pero en su más alto grado, *subjetivamente*, el respeto a la ley como el único modo de determinación de la voluntad mediante la ley" (Kant, 3, p. 100). Pero justo por ello, para poder definir el *monstrum* de un deber que también es un impulso y de una voluntad que se deja determinar libremente por la ley, Kant está obligado a conjugar entre ellos los verbos modales de modo paradójico: el hombre "debe entonces sentirse en grado de *poder* hacer [*können*] lo que la ley le ordena que *debe* hacer [*das er thun soll*] absolutamente" (Kant, 1, p. 228). El deber ético es "poder lo que se debe". En la *Fundamentación*, esta conjunción paradójica alcanza su formulación extrema: si todos los imperativos, tanto jurídicos como morales, son expresión de un deber (*Sollen*), el deber verdaderamente ético será aquel que tenga la forma de un "se debe poder querer [*man muss wollen können*]": "Se debe *poder querer* que la máxima de nuestra acción devenga una ley universal: éste es el canon del juicio moral en general" (Kant, 2, p. 82). El verbo "poder", que expresa la posibilidad de una acción, un poder hacer, está subordinado de modo contradictorio a un "deber" y tiene por objeto no un hacer, sino un "querer": este entrelazamiento vacío e ininteligible de las cate-

gorías modales define el paradigma del mando de la ley moral. Al estar unidos en esta fórmula, los verbos modales se sostienen y se anulan recíprocamente. Cuando se considera la centralidad de la noción de voluntad en Kant es necesario no olvidar que tiene su fundamento en este paradójico entrelazamiento.

17. Cuando en la *Crítica*, Kant intenta dar un contenido a este sentimiento vacío (que, por decirlo así, sólo consiste en la eliminación de todos los contenidos emotivos y de todas las inclinaciones) únicamente encuentra aquel "efecto simplemente negativo" (Kant, 3, p. 97) que es la humillación: "El efecto de esta ley sobre el sentimiento es simplemente una humillación, que entonces nosotros conocemos más bien *a priori*, pero en la que no podemos conocer la fuerza de la ley pura práctica como móvil, sino sólo la resistencia a los móviles de la sensibilidad" (ibíd.). El respeto es entonces el sentimiento –puramente negativo y en sí mismo privado de todo placer– de la sujeción a un mando: "Éste, entonces, como *sujeción* a una ley, es decir, como mando (que significa violencia para un sujeto sensiblemente afectado), no contiene ningún placer, sino más bien, en este sentido, displacer por la acción en sí" (ibíd., p. 99). El respeto es entonces el grado cero del sentimiento o aquel sentimiento (o aquel displacer) que permanece cuando todas las inclinaciones naturales y todos los sentimientos "patológicos" (es decir, pasivos) han sido excluidos como móviles de la acción.

En este punto Kant puede reunir sólidamente el respeto (*Achtung*) y el deber (*Pflicht*). La acción cumplida única-

mente por respeto a la ley se llama, en efecto, "deber": "La conciencia de una sujeción libre de la voluntad a la ley, ligada sin embargo a una inevitable coerción hacia todas las inclinaciones, es el respeto a la ley... La acción que según esta ley, con excepción de todos los motivos determinantes, es objetivamente práctica se llama *deber*; a raíz de esta exclusión, el deber contiene en su concepto una *coerción* práctica, es decir, una determinación de las acciones, aun cuando la realicemos sin *ganas*" (ibíd.).

No sorprende que Kant deba confesar que, así definido, el sentimiento de respeto, a pesar de las explicaciones que le ha dado y la decisiva función que éste desempeña en la ética, permanezca "impenetrable para la razón especulativa" y remita en último término a una constatación fáctica tan simple como improbable: "No debemos maravillarnos", escribe en la *Crítica de la razón práctica*, "si para la razón especulativa encontramos impenetrable [*unergründlich*] este influjo de una idea simplemente intelectual sobre el sentimiento y si debemos conformarnos con poder conocer *a priori* que tal sentimiento está indivisiblemente ligado a la representación de la ley moral en todo ser racional finito" (ibíd., pp. 98-99).

Si el origen del respeto, todavía en la *Metafísica de las costumbres*, permanece "inescrutable" (*unerforschliche Ursprung*: Kant 1, p. 251), se debe a que, al igual que el deber, no tiene más contenido que la sujeción al mando de la ley. Por ello Kant debe insistir sobre la precedencia del respeto sobre el deber y poner en guardia contra el círculo vicioso que de otro modo se verificaría entre el respeto y el deber:

"Hacer de ello un deber sería, entonces, hacer un deber del deber mismo [*zur Pflicht verpflichet*]" (ibíd., p. 255). Como sentimiento vacío o de grado cero, el respeto no es más que la sombra que el deber –es decir, la coerción frente al mando de la ley– arroja sobre el sujeto.

א En un célebre ensayo de 1963, Jacques Lacan propone una lectura en paralelo de Kant y Sade (Lacan, pássim) en la que el objeto de la ley y el objeto del deseo reprimido son identificados. Podríamos preguntar, como cinco años después sugeriría Gilles Deleuze, si la subversión de la ley kantiana que Sacher-Masoch lleva a cabo no es más eficaz que la de Sade. En efecto, el virtuoso kantiano y el masoquista coinciden justo en eso, en que ambos encuentran lo que les es propio únicamente en el deber y en la humillación, es decir, en la ejecución de un mando. En este sentido, la ética kantiana –y con ella gran parte de la ética moderna– es esencialmente masoquista. A primera vista el masoquista difiere, sin embargo, del virtuoso kantiano, porque mientras para éste el mando no contiene ningún placer, el masoquista encuentra su placer en la humillación. Sin embargo, no basta con decir que el masoquista encuentra placer en ser humillado por el mando de la ley; es necesario agregar que el masoquista encuentra placer en el hecho de que a la ley le plazca humillarlo. Al masoquista, de hecho, no le place ni el dolor ni la humillación, sino dar un placer al sádico que consiste en infligir dolor y humillación. El masoquista –en eso consiste la sutileza de su estrategia– hace gozar a la ley (personificada por el sádico) y sólo de ese modo alcanza el placer. La ley se mantiene y su mando se ejecuta con celo, pero en sí ella no tiene nada de respetable, porque su mando contiene placer. Mientras la operación del hombre de Sade se dirige inmediatamente contra la ley como tal, la del masoquista se dirige

contra el respeto, al que socava en su fundamento y destruye. Una victoria efímera, sin embargo, porque como muestran de manera eficaz las masas masoquistas modernas que no respetan al jefe que aclaman, no puede decirse que, ciertamente, sean más libres. La caída del jefe, que les abre la posibilidad del vilipendio, es también la sanción de su esclavitud.

18. En la *Introducción a la metafísica*, Heidegger afirma que el proceso que lleva a la separación entre el ser (*Sein*) y el deber-ser (*Sollen*) encuentra en Kant su cumplimiento (Heidegger, 3, p. 151). El deber-ser, que se trata en esta separación, sin embargo, no es algo que "se asigna y se refiere al ser a partir no se sabe de dónde", sino que proviene del ser mismo (ibíd., p. 150).

Ha llegado el momento de intentar preguntarse, desde la perspectiva de la arqueología del oficio que nos interesa, por el sentido ontológico y las estrategias histórico-filosóficas implícitas en esta separación, que es también y en la misma medida una articulación. En la forma del deber-ser, en Kant se cumple justo la ontología de la operatividad, cuyas líneas fundamentales hemos intentado reconstruir. En ella, como vimos, el ser y el obrar se indeterminan y contraen uno en el otro y el ser se vuelve algo que no *es* simplemente, sino que *debe* ser obrado. Sin embargo, no es posible entender la naturaleza y las características propias de la ontología de la operatividad si no se comprende que, desde el comienzo y en la misma medida, es una ontología del mando. La contracción de ser y de deber-ser tiene la forma de un mando; es esencial y literalmente un "imperativo". En este sentido, el deber-ser no es un concepto jurí-

dico y religioso que se agrega al ser desde fuera: éste implica y define una ontología que se afirma progresivamente y se coloca en la historia como la ontología de la modernidad.

Consideremos la forma lingüística del imperativo que hemos evocado más arriba. Meillet observaba que en las lenguas indoeuropeas la mayoría de las veces coincide con la raíz del verbo y sugería que podría representar, por lo tanto, la forma "esencial" del verbo (Meillet, p. 191). Aquello que desde el punto de vista semántico define al imperativo es sin embargo que éste no se refiere denotativamente al mundo, no describe ni enuncia un estado de cosas: se limita a ordenar y exigir (en general, la acción de otro). La acción de aquel que obedece al mando tampoco puede considerarse el contenido semántico del imperativo; como Kelsen señaló, "cuando un hombre, con un acto cualquiera, manifiesta la voluntad de que otro hombre se comporte de cierto modo... el sentido de su acto no puede describirse diciendo que el otro se comporta de aquel modo, sino sólo diciendo que el otro debe [*soll*] comportarse de aquel modo" (Kelsen, 1, p. 13). Al decir que el mando no tiene por objeto la acción de otro, sino su voluntad libre, Tomás no expresaba nada diferente. El imperativo presupone como su fundamento y a su vez como su objeto no a un ser, sino a un querer.

Si en la tradición de la filosofía clásica la ontología tiene un carácter sustancial, en el sentido que el ser implica un nexo denotativo entre las palabras y las cosas, el imperativo como forma primitiva del verbo presupone otra onto-

logía que pretende referirse no al mundo "como es" sino como "debe ser". En este sentido, a pesar de la identidad de las dos formas, "Él camina" y "¡Camina!", *esti* y *estō* desde el punto de vista ontológico son –o pretenden ser– esencialmente heterogéneas.

Es significativo, entonces, que el imperativo defina el modo verbal propio del derecho y de la religión. No sólo están en imperativo las leyes de las XII Tablas (*sacer esto, paricidas esto, aeterna auctoritas esto*) y las fórmulas de los contratos jurídicos (*emptor esto, heres esto* [que sea el comprador, que sea el heredero]), también el juramento, quizá la más antigua de las instituciones jurídico-religiosas, implica un verbo en imperativo (*martys esto, isto Zeus* [que sea testigo, que lo sepa Zeus]). Y es superfluo recordar que en las religiones monoteístas, Dios es un ser que habla en imperativo y al que nos dirigimos, en el culto y las plegarias, en el mismo modo verbal.

Desde esta perspectiva, se comprende por qué las fórmulas jurídico-religiosas (de las que el juramento, el mandato y las plegarias son un ejemplo destacado) tienen carácter performativo: si el performativo, a través de su simple proferimiento, realiza el propio significado, se debe a que éste no se refiere al ser, sino al deber-ser, presupone una ontología del *estō* y no del *esti*.

En la tradición de Occidente hay entonces dos ontologías distintas y relacionadas: la primera, la ontología del mando, es propia del ámbito jurídico-religioso, se expresa en imperativo y tiene carácter performativo. La segunda, propia de la tradición filosófico-científica, se expresa en la

forma del indicativo (o, de forma sustantivada, en el infinitivo o en el participio *–esti, eînai, ón*, "es", "ser", "ente"–). La ontología del *esto* o del "sé" remite a un deber-ser; la del *esti* y del "es" se refiere al ser. Claramente distintas y por muchos motivos opuestas, las dos ontologías conviven, combaten entre sí y, de todos modos, no dejan de entrecruzarse, hibridarse y prevalecer a veces una sobre la otra en la historia de Occidente.

א En el pensamiento del siglo XX, Arnold Gehlen desarrolla una verdadera y precisa antropología del mando. Según este autor, que en último término tiende a fundar una teoría de las instituciones, la función central del imperativo en las sociedades humanas derivaría de la ausencia en el hombre de una conducta instintivamente preestablecida. El hombre no vive simplemente como los otros animales, cuya conducta está regulada de manera instintiva, sino que "debe conducir su vida [*sein Leben führen*]". La institución con sus leyes y sus imperativos se sitúa justo en esta laguna: "El imperativo es entonces la forma en la que la entidad se piensa como válida y obligante, y en la cual se vuelve autónoma trascendiendo la simple representación que se tiene de ella. Esto... dispensa a la voluntad de la elección: el comportamiento ya está decidido por anticipado y lo está independientemente de la situación afectiva, del estado de ánimo en el que se encuentra de vez en cuando y de las circunstancias... Ésta es la única forma –además de la forma de la costumbre obtusa– por la cual un comportamiento puede volverse durable: el imperativo es, virtualmente, el ser-ya-realizado de la acción" (Gehlen, p. 170).

A la luz de la específica situación de carencia instintiva del hombre, Gehlen quiere hacer valer de modo incondicional su jus-

tificación social del imperativo y del mando, con una radicalidad en la que, a la vista de su incondicional adhesión juvenil al nacionalsocialismo, debería haber sido más prudente: "La modalidad obligante, el estar-ya-decidido del comportamiento, la inhibición de la *ratio* analítica, la componente de la reciprocidad social: son todos momentos del imperativo, pero también de la dinámica de sus residuos instintivos humanos cuando nos imaginamos transportados en la conciencia de una entidad que obra según su propio arbitrio. Un rito elemental, por ejemplo: '¡Esto es tabú!, ¡Prohibido tocar!', sería, por decirlo así, el *analogon* de una inhibición auténtica, instintiva y dirigida con rigidez hacia un sujeto específico, aun cuando, naturalmente, una exhibición semejante existiese en el hombre" (ibíd., p. 172). Desde esta perspectiva antropológica, Gehlen explica también el imperativo categórico kantiano: "Ya Kant había reconocido cómo el imperativo responde a una necesidad social y, privándolo de todo contenido, había hecho del simple interés por la validez universal... el contenido del deber" (ibíd., p. 171).

19. Kant representa el momento en que la ontología del mando y del deber-ser alcanza su elaboración extrema y, al penetrar en la ontología de la sustancia y del ser, trata de transformarla desde dentro. Si esto es evidente en cuanto concierne a la ética, menos claro es que la *Crítica de la razón pura* pueda leerse también desde esta perspectiva. La posibilidad de la metafísica aquí coincide con el uso de la razón "pura", es decir, sin referencia al ente o a la experiencia. La sustitución del "nombre glorioso de ontología" por el de "filosofía trascendental" significa justamente que una ontología del deber-ser ya ha ocupado el lugar de la ontología del ser. El objeto trascendental y el noúmeno, entonces,

no designan ningún ente sino una X, "de la que no sabemos nada, ni, en general... podemos saber nada". Éstos no son seres, sino exigencias, no sustancias, sino imperativos a los que no les puede corresponder nada en el plano de la experiencia. Del mismo modo las ideas de la razón son ideas "regulativas", "mandos" y no palabras denotativas. En la ética kantiana, el deber-ser se corresponde entonces con la función que el noúmeno y la cosa en sí desempeñan en la metafísica: como éstos, imponen al pensamiento la apertura de un espacio que, sin embargo, debe permanecer vacío; de este modo, el imperativo categórico manda a la razón práctica de modo determinante y, sin embargo, no dice nada (desde esta perspectiva no es sorprendente que Schopenhauer haya podido identificar la dimensión de la voluntad con la de la cosa en sí y titule uno de los suplementos a su obra principal *Consideraciones trascendentes sobre la voluntad como cosa en sí*).

En los umbrales de la modernidad, cuando la teología y la metafísica parecían ceder definitivamente el campo a la racionalidad científica, el pensamiento de Kant representa la reaparición secularizada de la ontología del *esto* en el seno de la ontología del *esti*, el reaparecer catastrófico del derecho y de la religión en el seno de la filosofía. Frente al triunfo del conocimiento científico, Kant trató de asegurar la supervivencia de la metafísica introduciendo y dejando actuar la ontología del mandato y del deber-ser en la del ser y la sustancia. Creyendo asegurar de este modo la posibilidad de la metafísica y creyendo a su vez fundar una ética ni jurídica ni religiosa, por un lado, Kant acogió sin darse

cuenta la herencia de la tradición teológico-litúrgica del *officium* y de la operatividad y, por el otro, dejó de lado por mucho tiempo la ontología clásica.

La "revolución copernicana" que Kant llevó a cabo no consiste tanto en haberse centrado en el sujeto en vez de en el objeto, sino más bien –aunque en realidad las dos aportaciones son inseparables– en haber sustituido con una ontología del mandato a la ontología de la sustancia; y la historia de la filosofía postkantiana no se comprende si en ella no se sabe discernir la cuestión de los cruces, conflictos y compromisos entre las dos ontologías que, con la fenomenología y con *Ser y tiempo*, alcanza su balance provisorio, en el que el *esto* y el *esti*, el "sé" y el "es" parecen indeterminarse por un instante.

ℵ Durante el proceso de Jerusalén, en un momento determinado, Eichmann declaró "haber vivido toda su vida según los preceptos de la moral kantiana, en particular de acuerdo con la idea kantiana de deber". Al pedírsele que precisara qué trataba de decir, agregó, mostrando que efectivamente había leído la *Crítica de la razón práctica*: "Cuando hablé de Kant trataba de decir que el principio de mi voluntad debe ser siempre tal que pueda devenir el principio de leyes universales" (Arendt, p. 143).

Curiosamente Arendt, que ironiza sobre esta "versión de Kant para el uso doméstico del hombre común", parece sostener además que la tesis de Eichmann de algún modo deber ser tomada en serio. "Buena parte de la pavorosa precisión con la que se ejecutó la solución final... puede remitirse a la extraña idea, muy difundida en Alemania, de que estar bajo la ley no significa simplemente obedecerla, sino también obrar como si uno fuese el legislador de la ley a la cual se obedece. Cualquiera que sea el

rol que Kant tuvo en la formación de la mentalidad de la 'pobre gente' en Alemania, no queda la más mínima duda de que en una cosa Eichmann realmente siguió los preceptos kantianos: una ley es una ley y no puede haber excepciones" (ibíd., p. 144).

La ceguera de Kant consiste en no haber visto cómo en la sociedad que estaba naciendo con la revolución industrial, en la que los hombres estarían sujetos a fuerzas que no podrían controlar en modo alguno, la moral del deber los acostumbraría a considerar la obediencia a un mando (poco importa que sea interno o externo, porque nada es más fácil que interiorizar un mando externo) como un acto de libertad.

20. El hecho de que la ontología kantiana sea en verdad una ontología del mando, alcanza en Kelsen su máxima evidencia. Kelsen parte de una absolutización sin reservas del *Sein* y el *Sollen*, el ser y el deber-ser, asumida incondicionalmente como un postulado dualista: "Mis investigaciones parten del presupuesto de separar dos opuestos fundamentales: el ser y el deber-ser, el contenido y la forma. Soy consciente de que una concepción monista no puede ni debe reconocer como definitivo el dualismo entre el ser y el deber-ser, el contenido y la forma. Pero si aquí examino principios opuestos y veo que necesito renunciar a unir el ser y el deber-ser, la forma y el contenido sobre un plano superior que comprenda estos dos conceptos que se excluyen mutuamente, como justificación de mi punto de vista, en el fondo no encuentro otra respuesta más sincera que esta: yo no soy un monista" (Kelsen, 2, pp. V-VI). La diferencia entre el ser y el deber-ser finalmente no puede explicarse: "Es un dato inmediato de nuestra conciencia. Nadie

puede negar que decir 'algo existe' (afirmación con la que se describe un objeto real) es esencialmente distinto que decir 'algo debe ser' (afirmación con la que se describe una norma); y nadie puede negar que del hecho de que algo exista no puede derivarse que algo deba ser, así como del hecho de que algo deba ser no puede derivarse que algo es" (Kelsen, 1, p. 14).

La teoría pura del derecho presupone, entonces, dos ontologías irreductibles una a la otra y, al igual que Kant, elige como ámbito propio la del mando y el deber-ser. Es "pura" porque constantemente pretende mantenerse en la esfera del *Sollen* sin pasarse nunca a la del *Sein*. El deber jurídico, de hecho, no coincide con un ser o con un estado de cosas, es decir, con el comportamiento debido, sólo expresa el hecho de que un determinado comportamiento está constituido por una norma y que ésta remite a otra norma (la sanción coercitiva), que a su vez remite todavía a otra: "El deber jurídico... no es (o quizá no es directamente) el comportamiento debido. Lo debido es sólo el acto coercitivo que hace de sanción. Si se dice que aquel que está obligado jurídicamente a cierto comportamiento debe [*soll*], en base al derecho, comportarse de tal manera, no se hace más que expresar el hecho de ser debido... del acto coercitivo, establecido como consecuencia del comportamiento opuesto y que hace de coacción" (ibíd., p. 141).

La relación entre la norma y el comportamiento no es entonces una relación de ser, sino una relación de deber. Las normas, consideradas en sí mismas, no son hechos concretos sino "significados [*Sinngehalte*] y, precisamente, el

sentido de los actos en los que se instituyen normas. Este sentido es un *Sollen*. Tanto la ética como la jurisprudencia son ciencias normativas que tienen por objeto normas que contienen un *Sollen* [*Soll-Normen*] entendidas como significados" (ibíd., p. 73, n. 1).

Y así como el sentido de la norma no se identifica con el comportamiento fáctico prescrito, del mismo modo el mando de que se trata en ella no coincide con el acto de voluntad que constituye su sentido, que todavía tiene la forma de un ser; la norma no quiere que un hombre se comporte de un modo determinado, sino sólo que *deba* [*soll*] comportarse de un modo determinado.

El programa kelseniano de construir una teoría del derecho sin ninguna referencia al ser no puede realizarse completamente. Las dos ontologías (el ser y el deber ser), aunque están distinguidas con claridad, no pueden separarse del todo y remiten y se presuponen recíprocamente. Esto aparece con nitidez en la teoría de la sanción y de la pena. Decir que la norma que establece la sanción afirma que el verdugo *debe* aplicar la pena, y no que de hecho la aplica, le quita todo valor a la idea misma de una sanción. El problema de la violencia –como el del placer– no se deja excluir fácilmente del derecho y de la ética y constituye un punto de encuentro entre las dos ontologías. Como en Kant, en la teoría pura del derecho el ser y el deber-ser se articulan en el modo de una fuga en la que la separación remite a una tangencia y ésta nuevamente a una separación.

# *Umbral*

*Quizás haya llegado el momento de intentar leer la ontología de la operatividad y del mando, que aquí hemos tratado de definir a través de una arqueología del oficio, en paralelo con la "metafísica de la voluntad" que Ernst Benz reconstruyó en un libro cuya importancia para la historia de la filosofía occidental todavía está lejos de ser plenamente apreciada (Benz,* pássim*). Las investigaciones de Benz muestran que el concepto de voluntad, que en la filosofía griega de la época clásica no tiene un significado ontológico, ha sido elaborado (probablemente desarrollando motivos extraídos de textos herméticos) en el neoplatonismo y luego en la teología cristiana a partir del siglo IV, para explicar el proceso de hipostatización del Uno y la articulación trinitaria del Ser supremo.*

*Si al inicio de este proceso se produce en el Uno una inclinación hacia sí mismo (*neusis pros heauton*), en el tratado de la sexta* Enéada *que se titula significativamente* Libertad y voluntad del Uno, *ésta se define como "voluntad" (*thélesis, boúlesis*) y "amor" (*ágape, éros*): "Entonces, todo era voluntad y en el Uno no había algo no querido o algo anterior a la voluntad: él era sobre todo voluntad [*prôton ára he boú-

lesis autós*]" (ibíd., p. 302). La voluntad, que originariamente es voluntad de sí, nombra entonces el movimiento intradivino a través del cual el Uno, volviéndose hacia sí mismo, se constituye como intelecto (*noûs*) y se da realidad y existencia en tres hipóstasis primarias. Desde esta perspectiva, la voluntad y la potencia se identifican: "La potencia (del Uno) es absolutamente soberana sobre sí misma [*hautês kyrían*] y es aquello que quiere [*toûto oûsan hò thélei*]" (*Enn., 6, 8, 9; cfr. Benz, p. 298). Y no sólo la potencia es en su esencia voluntad, sino que también el bien no es más que voluntad de sí ("la naturaleza del bien es la voluntad de sí [*thélesis autoû*]": *Enn., 6, 8, 13; cfr. Benz, p. 299). Con un gesto en que se puede entrever el nacimiento de la metafísica moderna de la voluntad, Plotino termina identificando la voluntad con el ser mismo: "Voluntad [*boúlesis*] y sustancia [*ousía*] deben comprenderse como una sola cosa y el querer [*tò thélein*] en sí mismo coincide necesariamente con el ser en sí mismo" (*Enn., ibíd.; cfr., Benz, p. 301).

A través de esta identificación del ser y la voluntad, el desplegarse progresivo de la unidad divina en las hipóstasis ya es concebido "en modo homoousíaco" (ibíd., p. 414), como será en la teología cristiana. La voluntad es tanto el origen del movimiento de las hipóstasis como el principio que intenta reconducirlas a la unidad. Y es precisamente esta "voluntarización" (*Voluntarisierung*: ibíd.) de la metafísica griega aquello que, al transformar desde su interior tanto la imagen del mundo del *Timeo* como el motor inmóvil aristotélico, hará posible la elaboración del paradigma creacionista cristiano. Con un análisis conciso, en este punto Benz puede mostrar

*cómo precisamente la asimilación del modelo plotiniano –a través de Mario Victorino, la gnosis, Ireneo, Orígenes y Atanasio– permite aquella articulación de la teología trinitaria y, a su vez, de la antropología cristiana, que encontrará su formulación acabada en la tríada agustiniana de memoria, intelecto y voluntad (ibíd., pp. 365-413).*

*Preocupado sólo por la argumentación de su arqueología de la voluntad y siendo perfectamente consciente de que la doctrina de las hipóstasis implica una "concepción dinámica" del ser divino (ibíd., p. 414), Benz no parece interesarse por la definición de las características de la nueva ontología operativa de que aquí se trata. Por el contrario, aquello que ha intentado mostrar nuestra arqueología es que sólo una definición precisa de estas características permite explicar la aparición y la centralidad del concepto de voluntad. No sólo se trata del hecho de que el ser es "movilizado" y puesto en movimiento (esto ya se había cumplido en la ontología aristotélica): lo decisivo aquí es que el movimiento del ser no se produce por sí y por naturaleza, sino que implica una* enérgeia *y una "puesta-en-obra" incesante; aunque sea pensado como un* érgon *que reenvía a la ejecución por parte de un sujeto que, en principio o en última instancia, será identificado con la voluntad. Esto es perfectamente evidente en Plotino, que puede escribir: "Si le atribuimos pues [al Uno] operaciones [*energeias*], estas operaciones de algún modo se producirán por su voluntad [*hoîon boulései autoû*], porque no puede poner-en-obra sin quererlo [*ou gàr aboulôn energeî*]: estas operaciones entonces de algún modo son sus sustancias [*ousía*] y su voluntad y sus sustancias serán la misma cosa" (*Enn., *6, 8, 13).*

*Y es por ello por lo que, según la teología cristiana, tanto el proceso de la autohipostatización trinitaria como la creación del mundo no se producen* a necessitate naturae [por la necesidad de la naturaleza], *sino* a voluntate divinae maiestatis [por la majestad de la voluntad divina] *(Victorino, en Benz, p. 78): la economía trinitaria y la creación son pensadas según el modelo de puesta en obra y de la* enérgeia, *y no como un proceso natural impersonal. De ahí también, la necesidad de identificar la potencia de Dios con su voluntad:* haec Semper voluntas a Deo et in Deo est potentia *(ibíd.).*

*Cuando la metafísica de la voluntad en el pensamiento moderno encuentra su máxima expresión en Schelling ("En última y suprema instancia no se da otro ser que el querer [*Wollen*]: el querer es el ser originario [*Ursein*]. Toda la filosofía tiende a encontrar esta formulación suprema"), no debemos olvidar que el concepto de voluntad ha sido introducido en la ontología entre el siglo* III *y el siglo* IV *porque la concepción del ser se había transformado progresivamente en un sentido operativo. Así como el deber se introdujo en la ética para dar un fundamento al mando, también la idea de voluntad se elaboró para explicar el pasaje de la potencia a la efectualidad. Si el ser es algo que debe ser obrado, si éste necesariamente implica una puesta-en-obra, será necesario suponer una voluntad que lo vuelva posible. Esta exigencia ya está presente de manera embrionaria en Aristóteles, en el que el concepto de voluntad aparece por primera vez precisamente en un contexto ontológico para explicar el pasaje de la potencia al acto: aquel que tiene la* hexis *de una potencia, puede pasar al acto "cuando quiera [*hóti bouletheís*]" (De. an., 417a, 26-*

*27); en el mismo sentido, dado que la potencia humana, en cuanto potencia racional, puede producir una cosa y su contrario "es necesario que el elemento soberano* [kýrion] *sea otra cosa, que llamo voluntad o elección* [orexin e proairesin]" *(*Met., *1048a, 11).*

*Por tanto, la ontología del mando y la ontología de la operatividad están estrechamente ligadas: como la puesta-en-obra el mando también presupone una voluntad. Según la fórmula que expresa el mando del príncipe (*sic volo, sic iubeo*), "querer" sólo puede significar "mandar" y "mandar" implica necesariamente un querer. La voluntad es la forma que toma el ser en la ontología del mando y de la operatividad. Si el ser no es, sino que debe realizarse a sí mismo, entonces, éste, en su misma esencia, es voluntad y mando; y viceversa, si el ser es voluntad, entonces, éste no es simplemente, sino que debe ser. El problema de la filosofía que viene es pensar una ontología más allá de la operatividad y del mando, y una ética y una política totalmente liberadas de los conceptos de deber y de voluntad.*

# BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. "Homo sacer"*, II, 2, Bollati Boringhieri, Turín, 2009; trad. cast.: *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. de Antonio Gimeno, Pre-Textos, 2008.

AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus liber unus*, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, XL; trad. cast.: *Obras Completas*, t. IX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

——, *In Evangelium Johannis Tractatus*, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, XXXV; trad. cast.: *Obras Completas*, t. XIII-XIV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

——, *De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Celestinum*, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, XLIV; trad. cast.: *Obras Completas*, t. VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971.

AMBROSIO, *Des Sacrements – Des Mystères*, edición al cuidado de Bernard Botte, Éditions du Cerf, París, 1994; trad. cast.: *Los sacramentos y los misterios*, edición a cargo de Benjamín Agüero, Plantin, Buenos Aires, 1954.

——, *De Officiis*, edición al cuidado de Maurice Testard, CCSL, Brepols, Turnhout, 2000.

——, *De fide ad Gratianum Augustum libri quinque*, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina, XVI.*

——, *Exameron libri sex,* en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina,* XIV.

——, *De Cain et Abel libri duo,* en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina,* XIV.

——, *Epistolae,* en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina,* XVI.

ARENDT, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963), Penguin Books, Harmondsworth 1994; trad. it., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme,* Feltrinelli, Milán, 2002; trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta, DeBolsillo, Barcelona, 2006.

ARISTEAS, *Lettera di Aristea a Filocrate,* edición al cuidado de Francesca Calabi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milán, 1995; trad. cast.: *La carta de Aristeas a Filócrates,* trad. de Jaume Pòrtulas, recurso de internet: http://ddd.uab.cat/record/44488, Barcelona, 2007.

ARNIM, Johannes von, *Stoicorum veterum fragmenta,* en aedibus Teubneri, Lipsiae, 1903-1938, 4 vols.

BAUMSTARK, Anton, *Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon missae romano*, Pustet, Roma, 1904.

BENZ, Ernst, *Marius Victorinus und die Entwicklung der Abendländischen Willensmetaphysik*; Kohlhammer, Stuttgart, 1932.

BOECIO, *The Theological Tractates*, edición al cuidado de Hugh Fraser Stewart y Edward Kennard Rand, Heinemann, Londres, 1973; trad. cast.: *Tratados teologicos. La consolacion de la filosofia,* trad. de Esteban Manuel de Villegas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.

BRAGA, Carlo, y Bugnini, Annibale (ed.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia. 1903-1963*, CLV – Edizioni liturgiche, Roma, 2000.

CABASILAS, Nicolás, *Explication de la divine liturgie*, edición a cargo de Sévérien Salaville y otros, Éditions du Cerf, París, 1967; trad. cast.: *Explicación de la divina liturgia*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2005.

CALCIDIO, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentatio*, edición a cargo de Johannes Wrobel, in aedibus Teubneri, Leipzig, 1876.

CASEL, Odo

1. *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Ratisbona, 1932, 1960; trad. it. *Il mistero del culto cristiano*, edición a cargo de Burkhard Neunheuser, Borla, Turín, 1966; trad. cast.: *El misterio del culto en el cristianismo*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2001.
2. *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Töpelmann, Giessen, 1919.
3. *Das Mysteriengedächtnis im Lichte der Tradition*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", VI, 1926.
4. *Mysteriengegenwart*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", VIII, 1928.
5. *"Actio" in liturgischer Verwendung*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", I, 1921.
6. *Beiträge zu römischen Orationen*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", XI, 1931.

CASIANO, *Institutions cénobitiques*, edición a cargo de Jean-Claude Guy, Éditions du Cerf, París 2001; trad. cast.: *Instituciones Cenobíticas*, trad. de Mauro Matthei, Monte Casino, Zamora, 2000.

CICERÓN, *Les Devoirs*, edición a cargo de Maurice Testard, Les Belles Lettres, París, 2002; ed. it. *I doveri*, edición a cargo de Emmanuele Narducci, Rizzoli, Milán, 2007; trad. cast.: *Acerca de los deberes*, introducción, versión y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

CIPRIANO, *Epistolae*, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completes. Series latina*, IV; trad. cast.: *Obras de San Cipriano. Tratados. Cartas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964.

CLEMENTE, *Epistula ad Corinthos quae vocatur prima graece et latine*, edición a cargo de Thomas Schaefer, Harrassowitz, Leipzig, 1942; trad. cast.: *Carta a los Corintios*, trad. de Juan José Ayán Calvo, Ciudad Nueva, Madrid, 1994.

CRUSIUS, Christian August, *Die philosophischen Hauptwerke*, 1: *Anweisung vernünftig zu leben*, edición a cargo de Giorgio Tonelli, Olms, Hildesheim, 1969.

DANIELS, A., *Devotio*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", I, 1921.

DIEZINGER, Walter, *Effectus in der römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung*, Hanstein, Bonn, 1961.

DOMAT, Jean, *Le Droit public. Suite des Loix civiles*, Coignard, París, 1697, 2 vols.

DONATO, Elio, *Ad P. Terentii Andriam*, in id., *Commentum Terentii*, edición a cargo de Paul Wessner, in aedibus Teubneri, Leipzig, 1902-1905, 3 vols.

DÖRRIE, Heinrich, *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, en "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil. –hist. Klasse", III, 1955, luego in id., *Platonica minora*, Fink, Múnich, 1976.

DRECOLL, Carsten, *Die Liturgien im römischen Kaiserreich des 3. Und 4. Jh. n. Chr.. Untersuchung über Zugang, Inhalt und wirtschaftliche Bedeutung der öffentlichen Zwangsdienste in Ägypten und anderen Provinzen*, Steiner, Stuttgart, 1997.

DUNIN-BORKOWSKI, Stanislaus von, *Die Kirche als Stiftung Jesu*, en "Religion, Christenthum, Kirche", II, 1913.

DURANDO, Guillermo, *Rationale divinorum officiorum*, edición a cargo de Anselme Davril y Timothy Thibodeau, Brepols, Turnholti, 1995-2000, 3 vols.

DÜRIG, Walter, *Der Begriff "pignus" in der Liturgie*, en "Tübinger theologische Quartalschrift", CXXIX, 1949.

EPIFANIO, *Panarion Haer. 34-64*, edición a cargo de Karl Holl y Jürgen Dummer, Akademie-Verlag, Berlín, 1980.

FESTO, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, edición a cargo de Wallace M. Lindsay, in aedibus Teubneri, Stuttgart-Leipzig, 1997.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quis rerum divinarum heres sit*, edición a cargo de Marguerite Harl, Éditions du Cerf, París, 1966; ed. it. *L'erede delle cose divine*, edición a cargo de Roberto Radice, Rusconi, Milán, 1994; trad. cast.: "El heredero de los bienes divinos", en *Obras Completas*, vol. III, edición a cargo de José Pablo Martín (en preparación).

FOUCAULT, Michel

*1. Le Gouvernement de soi et des autres*, edición a cargo de Frédéric Gros, Gallimard, París, 2008; trad. it.: *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, edición a cargo de Mario Galzigna, Feltrinelli, Milán, 2009; trad. cast.: *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el College de France (1982-1983)*, edición a cargo de Pons, H., Gros, F., Ewald, F., Fontana, A., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

2. *Dits et écrits*, II: *1970-1977*, Gallimard, París, 1994.

GASPARRI, Pietro, *s. v. Competenza in material amministrativa*, en *Enciclopedia del diritto*, VIII, Giuffrè, Milán, 1961.

GEHLEN, Arnold, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Egerbnisse und Aussagen*, Athenaion, Frankfurt del Meno, 1977; trad. it.: *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, il Saggiatore, Milán, 1994.

GOLDSCHMIDT, Victor, *Le Système stoicien et l'idée de temps*, Vrin, París, 1969.

GRUNDMANN, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Ebering, Berlín, 1935; trad. it.: *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, il Mulino, Bolonia, 1970.

HEIDEGGER, Martin

1. *Nietzsche*, Neske, Pfüllingen, 1961, 2 vols.; trad. cast.: *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona, 2005.
2. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt del Meno, 1950; trad. cast.: *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés, Alianza, Madrid, 2010.
3. *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tubinga, 1953; trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Angela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 2003.

HELLEGOUARC'H, Joseph, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Les Belles Lettres, París, 1963.

INOCENCIO III, *De sacri altaris mysterio*, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completes. Series latina*, CCXVII.

IRENEO DE LYON, *Contre les hérésies*, edición a cargo de Adeline Rousseau y otros, Éditions du Cerf, París, 1965-2002, 5 vols.; trad. cast.: "Contra las herejías" en *Lo mejor de Ireneo de Lyon*, trad. de Alfonso Ropero, Barcelona, 2003.

JEGGLE-MERZ, Birgit, *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig – Ludwig A. Winterswyl*, Aschendorff, Múnich, 1998.

KANT, Immanuel

1. *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in id., *Werke in sechs Bänden*, edición a cargo de Wilhelm Weischedel, IV: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt, 1975; trad. it.: *La metafisica dei costume*, Laterza, Roma-Bari, 1989; trad. cast.: *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Barcelona, 2005.
2. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in id., *Werke in sechs Bänden*, edición a cargo de Wilhelm Weischedel, IV: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt, 1975; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costume*, in id., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, edición a cargo de Pietro Chiodi, UTET, Turín, 1995; trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999.
3. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in id., *Werke in sechs Bänden*, edición a cargo de Wilhelm Weischedel, IV: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt, 1975; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1982; trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, trad. de Dulce María Granja Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

KELSEN, Hans

1. *Reine Rechtslehre*, n. ed. Deuticke, Viena, 1960; trad. it. *La dottrina pura del diritto*, edición a cargo de Mario G. Losano, Einaudi, Turín, 1966; trad. cast.: *Teoría pura del derecho*, trad. de Gregorio Robles, Trotta, Madrid, 2011.
2. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, Mohr, Tubinga, 1911.

KILMARTIN, Edward J., *Christian Liturgy. Theology and Practice*, Sheed & Ward, Kansas City, 1988.

LACAN, Jacques, *Kant avec Sade*, en "Critique", 191, 1963, luego in id., *Écrits*, Seuil, París, 1966; trad. cast.: "Kant con Sade", en *Escritos 2*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

LIBERA, Alain de, *L'Art des generalités, Théories de l'abstraction*, Aubier, París, 1999.

MAGDELAIN, André, *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*, École française de Rome, Roma, 1990.

MARIO, Victorino, *Contra Arium*, in id., *Traités théologiques sur la Trinité*, edición a cargo de Paul Henry y Pierre Hadot, Éditions du Cerf, París, 1960, 2 vols.

MEILLET, Antoine, *Linguistique historique et linguistique générale*, Champion, París, 1975.

METZGER, Marcel (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, Éditions du Cerf, París, 1986, 3 vols.; trad. cast.: *Las constituciones apostólicas*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, *Opere*, edición a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, VIII, 1: *Frammenti postumi, 1885-1887*, Adelphi, Milán, 1975; trad. cast.: *Fragmentos póstumos*, vol. IV, edición a cargo de Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2007.

PÉPIN, Jean, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Presses Universitaires de France, París, 1964.

PETERSON, Erik, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, in id., *Ausgewählte Schriften*, I, Echter, Wurzburgo, 1994; trad. cast.: *El libro de los ángeles*, Rialp, Madrid, 1957.

PICAVET, François, *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*, en *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 1917-1918.

PEDRO DE POITIERS, *Sententiae Petri Pictaviensis*, edición a cargo de Philip S. Moore y Marthe Dulong, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1945-1950, 2 vols.

PLATTER, Charles L., *"Officium" in Catullus und Properitus. A Foucauldian Reading*, en "Classical Philology", XC, 3, 1995.

PLOTINO, *Ennéades*, edición a cargo de Émile Bréhier, Les Belles Lettres, París, 1983-1990, 6 vols.; ed. it. *Enneadi*, edición a cargo de Mario Casaglia y otros, UTET, Turín, 1997, 2 vols; trad. cast.: *Enéadas*, edición a cargo de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1998.

POHLENZ, Max, *Antikes Führertum. Cicero "De officiis" und das Lebens-ideal des Panaitios*, Teubner, Leipzig-Berlín, 1934.

PSEUDO-CLEMENTE, *I ritrovamenti – "Recognitiones"*, edición a cargo de Silvano Cola, Città Nuova, Roma, 1993.

PUFENDORF, Samuel

1. *Gesammelte Werke*, I: *Briefwechsel*, edición a cargo de Detlef Döring, Akademie-Verlag, Berlín, 1996.
2. Gesammelte Werke, II: *De officio*, edición a cargo de Gerhard Hartung, Akademie-Verlag, Berlín, 1997.

RAHNER, Hugo, *Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien*, en "Eranos-Jahrbuch", XI, 1944, luego en Joseph Camp-

bell (ed.), *Pagan and Christian Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*, Harper & Row, Nueva York, 1963.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Über die Grundlage der Moral*, in id., *Werke in zehn Bänden*, edición a cargo de Angelika Hübscher, VI: *Die beide Grundprobleme der Ethik*, Diogenes-Verlag, Zúrich, 1977; trad. it. *Il fondamento della morale*, Laterza, Roma-Bari, 1991; trad. cast.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 2003.

SOHM, Rudolf, *Kirchenrecht*, I: *Die geschichtlichen Grundlagen*, Duncker & Humblot, Múnich, 1923.

STEIDLE, Wolf, *Beobachtungen zu des Ambrosius' Schrift "De officiis"*, en "Vigiliae christianae", XXXVIII, 1984.

STRATHMANN, Hermann, *s. v. leitourgeô, leitourgia*, en Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1933-1979, 10 vols.; trad. it.: *Grande lessico del Nuevo Testamento*, edición a cargo de Felice Montagnini, Giuseppe Scarpat y Omero Soffritti, Paideia, Brescia, 1965-1992, 16 vols.; trad. cast.: *Compendio del diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Libros Desafío, Burlington, 2002.

STRAUSS, Leo, *Einige Bemerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes*, in id., *Gesammelte Schriften* – III: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörigen Schriften – Briefe*, edición a cargo de Heinrich Meier y Wiebke Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2001.

STROUMSA, Guy Gedaliahu, *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, París, 2005; trad. it. *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Turín, 2006.

SUÁREZ, Francisco, *Opera Omnia*, XIII, edición a cargo de Charles Berton, Vivés, París,1859.

TERTULIANO, *De baptismo*, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, II; trad. cast.: *El bautismo*, traducción de Salvador Vicastillo, Ciudad Nueva, Madrid, 2006.

———, *Adversus Judaeos*, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, II.

TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, edición a cargo de Marie-Fabien Moos, Lethielleux, París, 1947.

VARRÓN, *On the Latin Language*, edición a cargo de Roland G. Kent, Heinemann-Harvard University Press, London-Cambridge (Mass.), 1967, 2 vols.; trad. cast.: *La lengua latina,* traducción de Luis Alfonso Hernández Miguel, Gredos, Madrid, 1998.

VITALE, Antonio, *L'ufficio ecclesiastico*, Jovene, Nápoles, 1965.

VOGÜÉ, Adalbert de (ed.), *La Régle du Maître*, Éditions du Cerf, París, 1964, 2 vols.

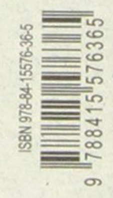
WERNER, Eric, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the Firth Millenium*, Dobson, Londres, 1959; trad. it.: *Il Sacro Ponte, Interdipendenza liturgica e musicale nella Sinagoga e nella Chiesa del primo millennio*, Edizioni Dehoniane, Nápoles, 1983.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

# ÍNDICE



*Opus dei,* «obra de Dios» es la definición de la liturgia según la doctrina de la Iglesia católica. A primera vista, se refiere al ejercicio del ministerio sacerdotal separado de la praxis que gobierna las otras esferas de la vida. Pero se trata de una separación sólo aparente que encierra un arcano. Es en ello en lo que se centra la investigación arqueológica de Giorgio Agamben. Un modo de filosofar que sabe como ningún otro iluminar, en los conceptos más comunes, huellas escondidas, reveladoras de filiaciones insospechadas. Llegar a la esencia del «misterio del ministerio» significa entonces descubrir, tras haber vuelto a recorrer el proceso de elaboración teológica que se remonta al cristianismo primitivo, la importancia inmensa del *officium* –el término latino para «liturgia»– en la concepción misma de la modernidad en Occidente. La idea del ser, la ética, la política y la economía no tienen más paradigma que el del *officium*. Del funcionario al militante, la acción humana se ha configurado según el modelo de proceder del sacerdote, en el cual lo que es el hombre se reduce a lo que el hombre debe hacer. Una estrategia en la que el pensamiento sismográfico de Agamben registra las primeras fisuras.


ISBN 978-84-15576-36-5
9 788415 576365